ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

Dirigida por Padres de la Compañía de Jesús

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE
Alma, California

Volumen 17 Año 1943

REDACCION:
Serranos, 2.—SALAMANCA

ADMINISTRACION:
Plaza de Santo Domingo, 13.—MADRID.

22761

V.17
1943

Con censura eclesiástica

Reservados los derechos de propiedad literaria

Talleres Gráficos MARSIEGA.—Teléf. 77740. Madrid

NOTAS CRÍTICAS

SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA GRACIA

Sobre la doctrina de San Agustín sobre la gracia se proyectan las sombras de una interpretación pesimista en extremo. Sin negar que tenga antecedentes en épocas más antiguas de la historia del pensamiento cristiano, y aun en la dificultad intrínseca del formulismo del Santo Doctor, como que ni durante su vida faltaron las falsas inteligencias, origen de la corriente que llamamos semipelagiana, hay un hecho que es sin duda la raíz inmediata de la crisis, el jansenismo. Bayo y Jansenio, con las síntesis que construyeron con fórmulas agustinianas, ejercen desde el siglo XVII una fascinación incontestable sobre quienes se acercan al estudio del Doctor de la gracia sin oportunos preservativos contra el morboso ambiente que se presenta como científico. La crítica racionalista no ha hecho otra cosa que reproducir la exégesis jansenista; eso sí, cambiando el signo de la corriente, de ciega adhesión en repudio absoluto. Y a ella se acerca, o de ella conserva no pocos resabios lo que a menudo se vende por doctrina agustiniana de la gracia, ni sólo en el mercado modernista, sino aun por sinceros católicos. Precisamente hace ahora 50 años salió a la luz pública un folletito de 30 páginas, que ha tenido en este sentido una influencia enorme. "Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie" de D. Odilo

Rottmanner, O. S. B. (1). *Habent sua fata libelli!* Insignes admiradores de San Agustín sienten con razón que sean muchos los que no entienden pueda ser entendido San Agustín sino como lo expone Rottmanner (2). Ni se trata de la mente del Santo Doctor en cuestiones secundarias discutidas en las escuelas católicas, sino de puntos sustanciales de la doctrina de la Iglesia o doctrina común de la Teología. Como que ha podido escribirse que "son numerosos, más numerosos que nunca, los historiadores de la Teología, no sólo protestantes, sino aun católicos, que piensan que el bayanismo es un fruto natural del agustinismo, como debía serlo aún más el jansenismo; según estos autores, la exégesis bayana y jansenista acierta en la sustancia con el agustinismo (3).

Interesa, pues, examinar estos resultados a la luz de los verdaderos principios críticos y teológicos. Así se podrá deshacer el encanto de aparato científico y crítico con que se presentan, ya que son tales los errores capitales de método que los vician de raíz, que ya por esta causa no pueden el jansenismo e interpretaciones afines tomarse en consideración como exposiciones de la doctrina de San Agustín. Este es el fin de estas líneas, ya que examinar por menor cada una de las doctrinas de San Agustín tocadas por estos autores y contraponerles el verdadero agustinismo, sería tarea de mucho mayor envergadura. Diremos algo sobre el seudoagustinismo de Bayo y Jansenio, y nos detendremos especialmente en el estudio de Rottmanner, si bien no toca más que dos o tres puntos de la materia de la predestinación. Deseamos que esta labor no sea meramente negativa,

---

(1) O. ROTTMANNER, O. S. B.: *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, München, 1892, reproducido en R. JUD. O. S. B., *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, München, 1908. Ya a la aparición de esta obrita se hicieron de ella severas críticas; v. O. PFÜLFF. en *Zeitschrift für katholiche Theologie*, 69 (1892), 484 sqq., 70 (1893), 487 sqq.; *Der Katholik* (anónimo), 1893, 163 sqq.

(2) C. BOYER, S. I.: *Essais sur la doctrine de St. Augustin*, París, 1932, 207, 208. Véanse las prudentes consideraciones que expone a continuación, 209-210.

(3) H. DU LUBAC, *Deux augustiniens fourvoyés*, en *Recherches de Science réligieuse*, 21 (1931), 421-443, 513-540. Estos artículos son una buena contribución al estudio del bayanismo y del jansenismo en sus relaciones con el agustinismo. Sobre estos errores, entre la abundantísima literatura que han provocado, citamos solamente los fundamentales artículos del *Dictionnaire de Théologie catholique Baius* (X. M. LE BACHELET). 2, 38-111, y *Jansénisme* (J. CARREYRE), 8, 318-529.

por lo cual establecemos los principios positivos que pueden conducirnos a una recta interpretación de la mente del que con razón ha sido llamado Doctor de los Doctores.

Sobre el "agustinismo" de Bayo y Jansenio bastarán unas pocas palabras. Para un católico en lo sustancial la cosa es clara: las teorías de Bayo y Jansenio no son agustinismo, sino seudo-agustinismo. La Iglesia ha condenado estas teorías y precisamente en lo que ellas quieren presentarse como agustinianas, y es evidente que la Iglesia no entiende con tales condenaciones reprobar en lo más mínimo el pensamiento de San Agustín. Tan evidente es ello, que éste era el argumento Aquiles tras el cual abroquelados los jansenistas se obstinaban arteramente en defender sus posiciones. Pues bien, como para ellos era incontestable que sus teorías eran agustinianas, y de aquí concluían que las decisiones de la Iglesia no podían tocarles, así nosotros del hecho cierto que la Iglesia las ha proscrito, debemos sacar la conclusión de que no representan la mente del Obispo de Hipona. Porque el agustinismo del pensamiento teológico y eclesiástico en la materia *de gratia* no puede desconocerse ni atenuarse, como en demasía se atenúa hoy por algunos. La Iglesia ha tenido siempre a San Agustín por el "Doctor de la gracia", y muchas de sus fórmulas han pasado a las decisiones de los Concilios de Cartago, de Orange y de Trento. Por el Papa Hormisdas había dicho: "De libero tamen arbitrio et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, licet et variis libris beati Augustini et maxime ad Hilarium et Prosperum [los últimos contra los semipelagianos] abunde possit agnosci..." (4); por Clemente VIII: "S. Augustini doctrina, quam et Ecclesiae doctrinam esse nemo vestrum ignorat" (5); por Pío VI refuta a los jansenistas con palabras de San Agustín (6); títulos y hechos recordados con muchos otros por Pío XI en la encíclica "Ad salutem", del año centenario 1930 (7). Y no será inútil recordar

(4) DENZ. *Enchirid. symbol.*, 3027

(5) Así se refiere en las *Actas de las Congregaciones de auxiliis*, de CORONEL; *cf.* LE BLANC (SERRY), *Historia Congregationum de auxiliis*, 1700, 388.

(6) DENZ, 1524.

(7) *A. A. S.*, 22 (1930), 223.

que, según este documento, San Agustín en la doctrina de la gracia concuerda con la enseñada ya antes en la Iglesia, y que "divino spiritu instinctus" investigó estos difíciles problemas del pecado original, la gracia y la predestinación en relación con el libre albedrío "adeo subtiliter feliciterque, ut Doctor gratiae nuncupatus deinceps atque habitus, ceteros catholicos posteriorum aetatum scriptores praeeundo adiuverit, atque una simul prohibuerit quominus in difficillimis eiusmodi quaestionibus alterutrum peccarent, quominus sc. locarent aut in homine de pristina integritate deiecto liberum arbitrium esse nomen sine re, ut prioribus novatoribus et iansenistis placuit, aut divinam gratiam nec gratuito impertiri, nec omnia posse, quemadmodum pelagiani fabulabantur". Y sigue aplicando a la sana pedagogía tan importantes documentos, y excita con ella a la Iglesia a orar y trabajar por la salvación de todos los hombres (8). ¡Si serán "agustinianos" en sentir de la Iglesia los pesimismos con que se nos quiere vestir el agustinismo!

Este criterio "eclesiástico" o teológico debe ser norma de investigación en el estudio de los SS. PP., y éste es el primer principio que es preciso quede bien establecido y asegurado. Nunca olvidemos lo que juramos contra el modernismo: "Sententiam praeterea illorum reicio qui tenent... scripta Patrum singulorum interpretanda solis scientiae principiis, sacra qualibet auctoritate seclusa, eaque iudicii libertate qua profana quaevis monumenta solent investigari" (9). Criterio es éste que debe ser norma, por lo menos negativa, que debe precaver al investigador católico contra cualquier interpretación de San Agustín, por científica que se diga, opuesta a la mente de la Iglesia. Más aún, será muy provechoso como norma positiva, y por cierto muy agustiniana, ya que San Agustín, como nota el Papa en las palabras citadas, se sentía en comunión de doctrina con los Padres antiguos, y en sus escritos antipelagianos es frecuente la apelación a ellos contra las acusaciones de novedad que sus adversarios le dirigían. Tener en cuenta estos criterios no es anticrítico, sino sumamente "crítico" y sumamente "histórico", porque si

(8) Ibíd., 225.
(9) DENZ, 2146.

hay algo fundamentalmente crítico y documentalmente histórico en la historia del pensamiento cristiano es la continuidad de la tradición, consciente en la mente de los escritores de todo tiempo.

Porque es así, que de hecho el bayanismo y el jansenismo, pese a la semejanza de formulismo, no de maravillar, ya que conscientemente fué tomado de San Agustín, son en el fondo sistemas diametralmente opuestos al pensamiento fundamental del Santo Doctor, elaborados con método y preocupaciones del todo diversos. Dejando a un lado la diversidad irreductible de condiciones psicológicoideológicas manifestadas en sus escritos por el genio sublime y amplio de San Agustín, de una parte, y la esquemática (*esquelética* ha sido llamada) y cavilosa terquedad del doctor lovaniense y del Obispo de Iprés y sus secuaces, bayanismo y jansenismo son sistemas naturalísticos, por su negación real del orden sobrenatural, que negarlo es hacerlo algo debido a la naturaleza humana como tal. Aunque parezca paradoja, bayanismo y jansenismo son un verdadero pelagianismo, trasladado, eso sí, del estado actual de la humanidad al estado primitivo de justicia original. No es invención mía tal parangón, es de Pío VI en la condena de la proposición 16 del Sínodo de Pistoya (10). Bayo, sobre todo, llega a una teoría naturalista y mercantil del mérito, que aun al estado actual trasciende, ya que la gracia según él sirve tan sólo para hacer posible la buena obra; y a la enormidad prodigiosa de tachar de pelagianismo la elevación al orden sobrenatural por la gracia santificante. Y Jansenio, con sus 170 llamadas (contadas por Deschamps) a la distinción entre el *adiutorium sine quo non*, que tuvo Adán, y el *adiutorium quo* que ahora se da a los predestinados—clave jansenista de la inteligencia de San Agustín, distinción sacada a plaza por el Santo en un sentido preciso y determinado en solo el libro "De correptione et gratia", de 427 (en el "De gestis Pelagii", de 417, da otra significación a estos términos)—transforma la perseverancia que hubiera podido tener Adán y la que de hecho tuvieron los ángeles buenos, en algo debido sólo al libre albedrío, sin atribución especial al Supremo Dador de todo bien.

Nada más opuesto al auténtico agustinismo, sistema todo

(10) DENZ, 1516.

orientado a explicar el orden sobrenatural en el estado actual de la humanidad caída (11). Había ya prevenido él el error al inculcar que tan enemigos son de la gracia los que la ponen debida a la naturaleza, como los que la hacen dependiente de los méritos personales: "Gratiam Christi simul opugnant... Utrisque ergo merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum" (12). Y quien atentamente lea en su conjunto a San Agustín hallará la sobrenaturalidad absoluta de la gracia expuesta no con tanta frecuencia como en los Padres griegos, mas no con menor fuerza y viveza que en San Cirilo de Alejandría. Afirmación es ésta que sonará extraña a quien haya leído solamente ciertas exposiciones del agustinismo impresionadas por el antisobrenaturalismo de Bayo y Jansenio, pero no a quien tenga presentes en el estudio de San Agustín los verdaderos principios y normas de la crítica histórica e ideológica.

Y eso que él considera la naturaleza en el sentido histórico, sobre todo tal como existe ahora, como lo exigía la controversia pelagiana, toda ella situada en el plano actual de la humanidad, punto evidente y no obstante olvidado a veces. El estado primitivo sólo de paso y accidentalmente lo toca, para contraponer su perfección moral a las dificultades actuales, y entonces afirma con fuerza la gracia, y grande gracia, y verdadera gracia, de aquel estado, si bien sin las características de medicinal y de especial gratuidad que ahora tiene por darse a enfermos e indignos. En cambio, Bayo y Jansenio se preocupan ante todo por determinar las condiciones morales del hombre al salir de las manos del Criador, es decir, la posibilidad y facilidad para obrar la ley natural, sin atención alguna a la sublimación al orden divino a que fué elevado por la benignidad de Dios; todo con el principio forjado en su mente, no cierto en la de San Agustín, que lo natural en sentido de "nativo", poseído en la primera institución de la

---

(11) Cf. E. PORTALIÉ, art. *Augustin en Dictionn. de Théol. cathol.*, 1, 2393. Las conclusiones de este artículo, del cual ha hecho recientemente E. GILSON un magnífico elogio (*Introduction à la doctrine de St. Augustin*, París, 1931, 312), las confirma plenamente un estudio en verdad crítico del Santo Doctor. Es también indispensable la obra de J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustin*, Freiburg, 1909, segunda edición, con apéndice nuevo, 1929.

(12) *Contra duas epist. pelagian.*, l. 2, n. 3, ML 44, 573.

naturaleza, es natural en el sentido de "debido" a ella, como algo sin lo cual sería la naturaleza algo monstruoso.

¿Cómo hallaron estas ideas en San Agustín? Henos en presencia de otra falla trascendental en el método bayanojansenista; el positivo repudio de otro criterio muy histórico, aunque precisamente teológico, los condujo a una confusión terminista de la palabra *natural;* leyeron los escritos de San Agustín entendiendo las palabras en el sentido de la teología de su propio tiempo. ¿Qué procedimiento más antihistórico puede darse que estudiar la ideología del siglo V con la del siglo XVI? Pues así procedieron quienes querían desembarazar la doctrina católica de adherencias profanas, volviendo a la pura doctrina de San Agustín, mientras los teólogos tachados de ergotistas y sutilizantes atinaron frecuentemente con su verdadero sentido, dando *suum cuique*, procurando colocarse en la mentalidad de aquellos tiempos antiguos, como exige una regla elemental de la crítica. Por el contrario, Bayo y Jansenio deliberadamente rompieron con la tradición teológica y doctrinal de doce siglos que los separaban de San Agustín, y con la de los cuatro siglos que precedieron al Obispo de Hipona, a la que tacharon impúdicamente de pelagiana y errónea, para dedicarse al estudio exclusivamente personal y unilateral de San Agustín, que a su parecer debían ellos "reinventar". ¡Y así salió ello! Como así le saldrá a todo el que pretenda con semejante método investigar el pensamiento del Santo Doctor (13). En vano se intentará hacer tabla rasa del trabajo ideológico de tantos siglos, que deja en la mente un sedimento imborrable. En definitiva, el culpable de la errónea interpretación bayanojansenista es el prejuicio "positivo" antiescolástico, como lo es en nuestros días de la de toda la historia de los dogmas racionalista o racionalizante (14).

Por lo demás, es algo que llama la atención cómo hoy día entre quienes se precian de críticos pueden pasar por auténtico agustinismo las teorías contenidas en las obras de Bayo y Jansenio. Quien las conozca nada reconocerá en ellas de estudio crítico

(13) Así con razón F. X. JANSEN, S. I.: *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927.

(14) LUBAC, ob. c., 431. Véase la juiciosa observación de H. LANGE, S. I., *De gratia*, Friburgi, 1929, n. 110, a propósito de los actos de los infieles, que debe extenderse a toda la doctrina de la gracia.

del pensamiento agustiniano, según las leyes de la sana crítica, estudio del sentido de los términos, contexto próximo y remoto, fuentes de la doctrina, comparación con otros escritos, etc. Pese a los ditirámbicos elogios y a las frecuentes apelaciones al texto del Santo Doctor y al título "Augustinus" de la obra de Jansenio, bayanismo y jansenismo son simplemente sistemas teológicos propios de sus autores, formados sí después de lectura asidua del Santo con formulismo semejante y con coincidencias ideológicas en puntos particulares. En especial los opúsculos de Bayo son tratados en los que, aun en la presentación metódica, tienen la parte principal los discursos del autor, y los textos de San Agustín son pasajes sueltos traídos como pruebas que vienen a confirmar la doctrina propuesta. En Jansenio hay más pretensiones de exégesis literal, con mucha mayor abundancia de textos agustinianos, mas la verdadera crítica ideológica e histórica no está menos ausente de él.

No sería difícil recoger pormenores, en ocasiones de contrasentidos curiosos. La confusión de la libertad con la mera voluntariedad ("libertas a coactione") la deduce Jansenio, entre otros, de un pasaje del libro tercero "De libero arbitrio" (15), escrito en 388, todo él en su defensa, tanto que los pelagianos abusaron de varias frases, que el Santo explicó en las Retractaciones. Como del período que Jansenio tiene aún por semipelagiano es el famoso "quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est" (16), base de la economía jansenista de la gracia después de la caída; ¿cómo no vió Jansenio que no podía tener este adagio el significado contrario a la libertad que él le daba, pues San Agustín lo estampó cuando, según él, atribuía demasiado al libre albedrío? Y se ha notado que el olfato crítico de Bayo queda malparado, pues sus 59 lecturas del "Hypomnesticon" no le hicieron sospechar en lo más mínimo sobre su autenticidad.

En realidad el agustinismo de Bayo y Jansenio consiste en agarrarse con firmeza y tozudez a unas cuantas fórmulas agustinianas, sin distingos ni precisiones, desconectadas de su con-

(15) L. Teixidor: *La libertad humana en San Agustín*, Estudios Eclesiásticos, 9 (1930), 433-461.

(16) *Comm. in Gal.*, n. 48, ML 35, 2141.

texto; es el procedimiento que ha usado frecuentemente la herejía, el que usaron los arrianos y arrianizantes, por ejemplo, con el "primogenitus" omnis creature", y Lutero con la "iustitia ex fide".

Pasemos ya al estudio del folleto o artículo de Rottmanner. Es, sin duda, la obra de un gran erudito en cuestiones relacionadas con San Agustín y lector asiduo de sus escritos. Hasta 292 citas del Santo se encuentran reunidas en 30 páginas, la mayor parte, claro está, como meras referencias, y, conforme a los límites que se propuso el autor, en su inmensa mayoría de las últimas obras del período antipelagiano. Es algo que impone, y no deja de producir impresión una interpretación del agustinismo, que se presenta blindada por una coraza de tanto espesor; como que ella misma está construída casi exclusivamente con traducciones (a veces suenan en el texto las mismas palabras latinas) de las frases del Santo Doctor, y donde conviene no falta en nota el pasaje más completo; y quien quiera enfrentarse con el estudio directo del último período de San Agustín deberá agradecer a D. Rottmanner el haberle facilitado el manejo de los textos, si bien no podrá menos de reprocharle la unilateralidad y partidismo en la exposición, disimulado en el método aparentemente tan imparcial de meras citas, y favorecido por una poderosa fuerza de sintetización y por habilidades estilísticas no vulgares.

No es difícil presentar un brevísimo resumen del "agustinismo real" (17), "tal como se halla en sus libros" (18), según Rottmanner; es la doctrina de la predestinación incondicionada y de la voluntad salvífica meramente particular (19), sin atenuaciones ni distingos. Predestinación absoluta, por la cual Dios, por sola su misericordia, sin atender a mérito alguno, extrae a algunos (pocos), en número determinado, de la masa condenada a que quedó reducido el género humano por el pecado original, prepara su voluntad con la gracia irresistible e insuperable para que adquieran méritos y los lleva indefectiblemente a la gloria por el don de la perseverancia. Para mostrar su justicia deja a

(17) Ob. c., 7.
(18) Ob. c., 30.
(19) Ob. c., 5.

los demás en la masa de perdición; con ellos se ha Dios pasivamente, y así "no pueden salvarse" (20). Así la humanidad, "considerada a vista de pájaro por Agustín, se divide inexorablemente en dos campos: los que *deben* salvarse y los que *no pueden* llegar a la bienaventuranza" (21). La voluntad invicta y omnipotente de Dios, sea de gratuita misericordia, sea de justo juicio, en manera alguna puede depender de la voluntad del hombre. Procura Agustín concordar la absoluta voluntad de Dios con la libertad del hombre con el "praeparatur voluntas a Domino", y así "totum dandum Deo". Nada más equivocado pensar que el hombre se pierde porque resiste a la gracia de Dios, sin que Dios pueda vencerlo; "no se cuenta con el querer o no querer de los hombres; no sucede lo que los hombres quieren, sino lo que quiere Dios" (22). Y como para Agustín en este período dos cosas permanecen indubitables, la verdad axiomática, que ningún poder ni voluntad humana puede frustrar la voluntad omnipotente de Dios sobre la salvación de los hombres, y el hecho de que no todos se salvan, "se sigue con inexorable lógica que *es imposible que Dios quiera la salvación de todos los hombres* [subraya el autor], porque de lo contrario todos deberían salvarse" (23); de aquí las singulares interpretaciones del texto de San Pablo, "qui vult omnes homines salvos fieri". Y concluye su exposición Rottmanner, que mientras al predestinado todo le lleva a la salvación, al no predestinado no le queda—en teoría—*ninguna posibilidad* [subraya él] de llegar a la salvación eterna (24).

Así es de duro, seco y tajante el agustinismo de Rottmanner. Y aunque él se abstiene de todo ulterior juicio, no es difícil adivinar que no es de su agrado. Ciertas insinuaciones semirónicas que sazonan acá y allá la exposición (la libertad queda *inofensiva* con el "praeparatur voluntas a Domino") (25), la insistencia en resaltar la oposición entre las doctrinas anteriores a 418 y el agustinismo definitivo, y la advertencia preliminar que

---

(20) Ob. c., 18.
(21) Ob. c., 17; los subrayados son del autor.
(22) Ob. c., 22 passim.
(23) Ob. c., 25.
(24) Ob. c., 28.
(25) Ob. c., 7.

vamos a examinar, muestran suficientemente que no se acomoda tal agustinismo a la mentalidad del expositor.

Comencemos el examen por la nota previa. Dice Rottmanner: "La teoría de la predestinación de San Agustín nunca ha llegado a ser doctrina de la Iglesia"; lo advierte para lectores no teólogos (26).

Pues bien, San Agustín no era de este parecer; y no deja de ser fenómeno raro que un agustiniano, que maneja con predilección los últimos escritos del Santo, no haya tropezado en esta advertencia, repetida tres veces en el postrero "De dono perseverantiae": "Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas sacras defendimus, nisi errando disputare potuisse"; "praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia non habuit"; "impediri potius atque subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem quo docetur, gratiam Dei secundum merita nostra dari" (27). ¡Convendrá, por tanto, distinguir un poco! Una cosa es la doctrina que San Agustín defiende con el nombre de predestinación *pro aris et focis* contra pelagianos y semipelagianos; otra podrá ser la teoría completa con el conjunto de explicaciones o sugestiones más o menos adherentes a lo principal; otra, por fin, la teoría que Rottmanner nos presenta con exclusión de toda declaración como agustinismo. Ahora bien, la primera, la sustancia del agustinismo posterior, es ciertamente doctrina de la Iglesia, como lo enseñan todos los teólogos.

A este propósito un autor ecuánime en sus juicios (28) notó con admiración la sorpresa que manifiesta Rottmanner ante doctrinas de San Agustín que en el fondo son certísimas y corrientes, como si la sustancia misma del agustinismo le pareciese cosa exorbitante, y así acumula textos y citas para que se le crea, al

(26) Ob. c., 3. Cita en su apoyo a PETAVIO, *Dogmata Theologica*, I, l. X, c. 1, n. 2, y *Epist.* l. III, 102; mas Petavio, bajo el nombre de predestinación, no entiende en estos pasajes toda la doctrina de San Agustín sobre esta materia, sino únicamente la cuestión debatida sobre la elección formal a la gloria, que según él es para San Agustín independiente de los méritos.

(27) *De dono persev.*, n. 48, 65, 42, ML 45, 1023, 1033, 1019.

(28) BOYER, ob. c., 221, n. 1.

exponer el determinado número de los predestinados, la eficacia de la gracia, la iniciativa de la voluntad misericordiosa de Dios en la obra de la salvación. Por afirmar la libre actuación de la voluntad creada, la propia responsabilidad de quien no se salva y la verdadera voluntad divina de la salud de todos los hombres, no debe ponerse en olvido que la disposición de los caminos que llevan a los escogidos al cielo es obra exclusiva de la amorosa elección de Dios, que al menos la predestinación a la gracia es gratuita, y por tanto lo es también la predestinación completa, y que la perdición de los condenados presupone alguna voluntad divina permisiva. Este es en sustancia el agustinismo auténtico del postrer período, la gratuidad del "initium fidei" y del don de la perseverancia, la preparación de las voluntades por la gracia omnipotente, el particularismo de la voluntad salvífica eficaz, que San Agustín debió defender contra los semipelágianos. Misterios los hay y muy profundos en el complejo de estas doctrinas; es conocida la diversidad de los autores en el modo de conectar estos extremos; mas ambos son ciertos.

Puede suceder que en estos últimos escritos por defender al Santo la parte atacada omita o descuide algo el otro aspecto o extremo de la cadena de las verdades católicas. Mas no es lícito al expositor de su doctrina declararla en un sentido calificado por él mismo de duro, sentido que no tiene, si se dejan sus frases tal como están, sino si se las interpreta en un sentido pesimista, en función de distinciones posteriormente más explicadas, mas no excluídas en la mente del Santo. Las frases más duras de la exposición de Rottmanner—si se hallan en San Agustín, y no ciertamente con el relieve que les da él (por ejemplo, el que una que otra vez diga que los predestinados no *pueden* [lo subraya] perecer); pues frases como estas en que resume Rottmanner la teoría sobre los no predestinados "no existe para ellos *ninguna posibilidad* de llegar a la salvación eterna" (29), "Dios se ha con ellos pasivamente" (30), no se encuentran en el Santo—son verdaderas en el sentido de imposibilidad consecuente, que no obsta a la posibilidad antecedente y verdaderamente tal. Ahora bien, hoy día estas locuciones sin más explicación suenan a negación

(29) ROTTMANNER, ob. c., 28.
(30) Ob. c., 18.

de toda posibilidad de lo opuesto. Por tanto, a "todo conocedor de los escritos agustinianos y de la historia de su interpretación" (31) se le impone hoy la obligación de entrar decididamente con *pruebas*, no con mera colección de citas, en la defensa de su interpretación pesimista, si la tiene por auténtica expresión del agustinismo, sin que basten alusiones irónicas a quienes piensan de otro modo; cuando menos debe notar que deliberadamente deja las palabras del Santo Doctor en una imprecisión que cierto no autoriza tal pesimismo. No es necesario repetir lo que notamos a propósito de los jansenistas. Por este defecto se debe rechazar la pretensión de Rottmanner de haber expuesto el agustinismo "como está en el libro, clara y precisamente, Wie er im Buche steht... klar und unzweideutig" (32).

Y ¿con qué derecho llama "agustinismo" a esta sola parte de la doctrina de San Agustín sobre la gracia? Cualquier conocedor de su doctrina en esta materia sabe que por importante que se juzgue en su mentalidad la predestinación, no representa ella todo el agustinismo; es una parte que no dejará de tener interferencias ideológicas con las demás.

Veamos ahora las normas críticas que guían al expositor del agustinismo. "Cuando un Padre, dice, tomándolo de Mabillon, ha hablado de diversa manera sobre alguna materia, más bien debemos atenernos a su postrer sentir que al primero", criterio que le sirve para rechazar sin más — insiste en ello repetidas veces, no sin ironías un tanto molestas—todo concordismo, todo conato de suavizar la dureza de las últimas expresiones de San Agustín con las más moderadas escritas anteriormente (33).

Sin duda, el principio tomado en general es verdadero; y si se constata que en realidad ha habido cambio de mentalidad en el escritor, el hecho es un hecho. Aunque aquel "plutôt" no será siempre tan exacto, ¿por qué no puede suceder en algún caso que el cambio haya tenido un carácter accidental, por alguna dificultad teórica o práctica que de momento no haya podido concordar con su primera doctrina, aunque de hecho la concordia sea hace-

(31) Ob. c., 5.
(32) Ob. c., 30.
(33) Ob. c., 67.

dera? Precisamente los "pesimistas" en la interpretación de San Agustín no se suelen resignar a admitir en favor de la inmaculada Concepción de la Virgen Santísima uno o dos textos famosos y en sí asaz claros, porque no se conforman con la doctrina agustiniana de la transmisión del pecado original; *cur tam varie?* Mas inquieta no poco al lector la extensión que Rottmanner hace del principio del último texto al caso de una diferencia no ya real, sino aun tan sólo "aparente", "in Falle einer wirklichen oder anscheinenden Differenz". Así resulta muy sencilla, ¡demasiado sencilla!, la investigación crítica de San Agustín; se comprende que Rottmanner haga consistir su "dogmengeschichtliche Studie" en un índice de papeletas de las obras del postrer período.

Su conclusión, expuesta con dureza no menor, sin duda, que la que él atribuye al agustinismo, es que San Agustín "de comienzos inofensivos ha desarrollado su teoría hasta ideas cada vez más severas. De una armónica vista de conjunto sólo pueden hablar quienes o nunca han considerado el *conjunto* de San Agustín [¡perdón!, precisamente hablan así los que insisten en que se considere tal conjunto] o han usado demasiado poco del método histórico [¡gracias por el cumplido!]". Y en nota agrega: "Suscribo aún hoy a lo que 30 años ha apunté en una lección de Historia eclesiástica de Döllinger [¡poco recomendable maestro!]. La cuestión cuál sea la doctrina fija de San Agustín sobre la gracia y la predestinación ha sido resuelta de diversas maneras, y nunca se podrá poner completamente en claro, si se quiere hallar en Agustín, es decir, en el conjunto de sus escritos, un sistema internamente coordinado y desarrollado con entera consecuencia" (34).

Rottmanner cree hallar para el caso presente una confirmación de su principio crítico en el mismo San Agustín, de modo que el conato de explicar a San Agustín por sus primeros escritos "está en oposición con sus expresos deseos". "Agustín quería que el lector le acompañase en los *progresos* que él hacía al escribir" (35). Cierto, esto dice San Agustín. Mas lo dice en las Retractaciones de las doctrinas que expresamente rectifica y en

(34) Ob. c., 29.
(35) Ob. c., 6.

los libros contra los semipelagianos de aquellos puntos en que él había participado del mismo error y ahora le oponían. Y por cierto que les remite al "Ad Simplicianum", escrito doce años antes del período en que, según Rottmanner, comienza el progreso en sentido pesimista. ¿Con qué derecho se extiende el tal progreso fuera del ámbito expresamente señalado por el mismo autor, autor que conscientemente ha ejercitado esta autocrítica y, no obstante, "deja intactas las expresiones más *suaves* de otros tiempos" (36) y las repite durante el mismo período en sermones y otras obras?

Se hace cargo de este último reparo Rottmanner, y no le faltan soluciones, como que da dos diversas, que, como se le observó ya hace años, parecen un tanto contradictorias, y eso aun prescindiendo de que en sus Retractaciones nada dice de sus epístolas y sermones al pueblo (37) [después nos dice que no había por qué retractarlos]. Para la recta interpretación de San Agustín, no se debe olvidar, junto a la diversidad doctrinal de los diferentes períodos de su actividad, otra diversidad, coexistente en el tiempo, entre la teoría y la práctica; aquélla es durísima; ésta, suavísima (38). Bien. Mas a la vez nos dice Rottmanner que fácilmente podía encajar, bien que mal, en sus nuevas teorías sus antiguas fórmulas, en virtud de ciertos principios; por ejemplo, el "praeparatur voluntas a Domino", que "hacen inofensivas [sic! unschädlich] sus expresiones favorables a la libertad" (39). Volveremos sobre este tema. Si es así, ¿a qué hablar de oposición, ni teórica ni práctica?

Indicio sintomático de la tendencia a forzar en sentido pesimistas las expresiones de San Agustín, del afán de hallar inconciliable la nueva doctrina con la expuesta anteriormente, nos lo ofrece Rottmanner en las citas que trae para probar este hecho como reconocido por el mismo Santo Doctor. Son dos frases del "De dono perseverantiae" (40) (podría haber añadido otra tercera del "De praedestinatione Sanctorum") (41), en las

(36) Ibíd.
(37) Ob. c., 7.
(38) Ob. c., 27, 29.
(39) Ob. c., 7.
(40) Ob. c., 5.
(41) *De praedest., SS.*, n. 18, ML 44, 974.

que San Agustín dice que en este último período hubo de tratar "diligentius et operosius", "copiosius et enucleatius" de la predestinación, porque los pelagianos dicen "gratiam Dei secundum merita nostra dari". ¿Qué tiene que ver el "diligentius et copiosius" con la dureza mayor o menor de la doctrina? Que reconozca que antes del "De correptione et gratia" no había establecido "tam expresse et evidenter" que la perseverancia es don de Dios (42), aunque allí mismo prueba que ya lo había virtualmente enseñado, no dice más que esto, y no autoriza al expositor a hablarnos de doctrina más dura. Francamente, este procedimiento no puede ser aceptado por una crítica imparcial.

Como tampoco puede admitirse en recta crítica el sistema expositivo de Rottmanner, que su escrito no sea más que un índice sistemático de papeletas o citas, sin discusión o investigación del sentido de las expresiones, contexto inmediato y remoto, tendencia y circunstancias del escrito. Esto es, evidentemente, inaceptable en crítica literaria e ideológica, mucho más tratándose de materias difíciles y oscuras y de autor de dotes tan excepcionales en todos sentidos, de tanta penetración y fuerza de pensamiento, de vista intelectual tan de águila y de amor tan apasionado a la verdad, que se veía obligado a defender contra enemigos no despreciables. Consúltese cualquier manual de Crítica, y se hallarán frases tan contundentes como estas para reprobar semejante procedimientos: "No hay manera más fácil de adulterar el sentido de una frase que desencajarla de su conjunto; el olvido del contexto es el medio más apto y seguro para errar en la interpretación" (43). Por tanto, no sin razón se ha dicho con suave ironía que, "en todo caso, la colección de un sinnúmero de citas arrancadas del contexto elaborada por Rottmanner no puede significar la última palabra sobre el agustinismo" (44).

---

(42) *De dono persev.*, n. 55, ML 45, 1027.

(43) Z. García Villada, S. I.: *Metodología y crítica histórica*, n. 95, Madrid. Véanse las acertadas observaciones de Langlois-Seignobis, *Introducción a los estudios históricos*, trad. de D. Vaca, Madrid, 1913, 156-162.

(44) J. Stufler, en la recensión de la obra de K. Adam, *Die kirchliche Sündervegebung nach den hl. Augustin*, *Zeitschrift für katholiche Theologie*, 42 (1918), 633.

Nadie podrá poner en duda que estos reparos son fundamentales; pero si es así, ¿cómo se explica que tales interpretaciones de San Agustín tengan tanto éxito, demasiado éxito, y que las propongan personas avezadas a estudios históricos, buenos conocedores de San Agustín? A riesgo de aumentar el peso de este reparo, observaremos que tales exégesis se presentan en tono decidido y seguro, como quien pisa terreno llano y bien afirmado; como que ha podido decirse que basta dejarse llevar por la corriente irresistible de las afirmaciones familiares del Santo en el período antipelagiano para desembocar en el mar jansenista. En cambio, quien quiere declarar el agustinismo antipelagiano sin estas asperezas y sin contradicciones con las primeras posiciones ha de sembrar su exposición de discusiones de textos y soluciones de aparentes antinomias, anda por terreno escabroso y erizado de espinas, ha de resistir a la corriente como "agarrándose a islotes esparcidos acá y allá en el lecho del río", ha de reaccionar contra aquella impresión general, contra el como "sonsonete" que queda de la lectura de las últimas obras del Santo (45). ¿Cuál de los dos procedimientos será el más acertado?

Ciertamente, si la *facilidad* fuese criterio de verdad *in subiecta materia*, la respuesta sería obvia. Y sin duda esta circunstancia ha contribuído a la propagación del agustinismo jansenizante; aun en investigadores acostumbrados al método histórico, pero en materias diversas, como la inquisición y crítica documental y cronológica, y aun literaria de hechos o doctrinas fáciles, puede ocurrir que se hayan creado hábitos en parte opuestos a las cualidades que requiere la crítica ideológica de algo tan complejo y difícil como el agustinismo. Algo parecido puede haber ocurrido a D. Rottmanner. Mas una consideración de mucha trascendencia en la cuestión presente viene a demostrar que la *facilidad*, la *impresión* y el *sonsonete* son criterios fundamentalmente erróneos en la interpretación del agustinismo. La expondré con las palabras del mismo autor que acentúa tanto la dificultad. "Es preciso guardarse de juzgar de la importancia concedida por un autor a tal o tal idea por la longi-

(45) P. DUMONT: *Le surnaturel dans la Théologie de St. Augustin*, *Revue des Sciences réligieuses*, 11 (1931), 215.

tud o morosidad con que la desarrolla o por el tono en que la expresa." Se podría añadir que cien repeticiones, por exaltadas que parezcan, de una frase vaga o más o menos ambigua o general, no pueden prevalecer contra una sola explicación más precisa y determinada, aunque más antigua, a no ser que el autor la desautorice expresamente. "El lugar que ocupa una idea o un punto de doctrina en una inteligencia en un momento dado depende a menudo de circunstancias contingentes, muy ajenas a la estima mayor o menor en que la tiene. Y el tono de la exposición varía a compás de los sentimientos que animan al autor en el momento en que toma la pluma. En un pacífico tratado de Teología se puede fácilmente regular el orden y la abundancia de la materia, según la jerarquía de sus valores. Mas en plena controversia contra un adversario dañoso, se insiste en las tesis atacadas por éste de un modo que bien puede llamarse ideológicamente desmesurado, se repite a tiempo y destiempo la verdad desconocida, se la traduce en fórmulas brillantes e incisivas que llaman la atención y se imponen a la memoria de los lectores, sin respetar siempre suficientemente los matices del propio pensamiento. Y San Agustín era un ardiente polemista. Corre, por tanto, gran riesgo de equivocarse sobre el sentido exacto de su doctrina quien se abandona demasiado pasivamente a la impresión de sus últimos escritos. Reaccionar contra esta impresión, cuidar de separar de amplificaciones y exageraciones debidas a la polémica los principios y argumentos fundamentales subyacentes ¿no será acaso el mejor método a seguir para encontrar la verdadera teología agustiniana de la gracia?" (46) Oportunas son y sensatas tales observaciones, y es lástima hallen poco eco en los medios llamados críticos.

Ni deben ponerse en olvido los hábitos filosóficos que vistió Agustín en su juventud, y que nunca depuso por completo (no había porqué). No trato de las doctrinas platónicas o neoplatónicas, que en su mejor y más elevada porción depuró e incorporó a la filosofía cristiana, sino de la contextura especial que en el tecnicismo y en la exposición, en el diálogo y la disputa académica revisten las formas lógicas de aquellas escuelas en las que

(46) Ibíd., 216.

profesó Agustín, tan aficionadas a la exaltación y ponderación de la verdad considerada en aquel momento, debida en buena parte al sentimiento y vida que en sus mentes adquiría, de donde la afición a la expresión antonomástica, y con frecuencia paradójica, tan diversas de la tendencia más positiva, diríase más equilibrada, o si se quiere más fríamente racional de la *disputatio* aristotélicoescolástica, cuya mentalidad domina los hábitos intelectuales del pensamiento occidental desde largos siglos; por lo que al investigador se le impone un esfuerzo no despreciable, mas en manera alguna inútil, para valorar el contenido mental de aquellos autores.

Y ¿qué mejor instrumento para una labor, ciertamente delicada y expuesta, no lo negaremos, a subjetivismos, que la diligente y concienzuda confrontación de las fórmulas posteriores con las anteriores, escritas en tono más irénico? He aquí pues, que un prudente "concordismo", hoy poco en favor, tan altanera y absolutamente desechado por Rottmanner, parece imponerse como norma crítica en la interpretación de San Agustín. ¡Pero si el mismo Doctor nos invita a él! Es de sentir la fuerza de ciertos prejuicios. De otra manera no se explica cómo se ha levantado esta muralla crítica entre las obras posteriores y las anteriores a 418. Porque es el caso que San Agustín, que revisa cuidadosamente sus obras y nota y retracta con humilde y sincera serenidad sus errores o equivocaciones, explica y reafirma plenamente otros puntos de doctrina, en que sin razón le achacaban los pelagianos cambios importantes de orientación, e invita a sus amigos semipelagianos a hallar su verdadera doctrina en obras escritas veinte años antes. San Agustín retractó claramente un error único en esta materia: el semipelagiano del "Initium salutis". Desde 397, en el "Ad Simplicianum" tenía formado su sistema completo, corregido aquel error, y a esta obra remite a los monjes de Adrumeto y de Marsella en las obras clásicas sobre la predestinación; no sin razón, porque, como bien anota Portalié (47), precisamente en esta obra no polémica se hallan explicaciones racionales, que en ninguna otra

(47) Ob. c., 2378, 2379.

parte expuso. Y, no obstante, esta obra no entra en cuenta para muchos críticos en la interpretación del agustinismo; si bien hoy parecen ceder un tanto a la evidencia, hasta cierto punto no más y en algunos pasajes que les parecen más flexibles a sus prejuicios bebidos en fuente jansenista. No menos críticamente inaceptable es el dejar a un lado el libro *De spiritu et littera*, escrito en 412. ¿Si será porque a Jansenio le plugó tacharlo de pelagiano? Pues parece que San Agustín no era de este sentir, pues en la *Retractaciones* nos dice de él: "In quo libro quantum Deus adiuvit, acriter disputavi contra inimicos gratiae Dei, qua iustificatur impius" (48). Es que en él se afirma la libertad y la voluntad salvífica universal de Dios y se explica como en ningún otro posterior la acción de la gracia en términos incompatibles con el sistema jansenista o jansenizante, y jamás retractados.

Por aquí podrá deducirse con cuánta severidad debe ser juzgada la continua tendencia de Rottmanner a oponer irreductiblemente la doctrina agustiniana de ambos períodos. Probablemente hubiera evitado este escollo con sólo valorar los dichos del Santo en función de los errores pelagianos y semipelagianos contra quienes los dictaba. Vió Jansenio lo obvio de este criterio, y por esto se esforzó en presentar en una seudohistoria del pelagianismo como profesada por los antagonistas de San Agustín precisamente la doctrina de los teólogos católicos. Como tampoco faltan hoy quienes, en la controversia con Juliano sobre la concupiscencia y las obras de los infieles, creen que Juliano profesaba en el fondo la doctrina actual de la teología católica. En esta tarea no hacen más, según costumbre, que seguir el surco trazado por Bayo, aunque con alguna mayor cautela. Pues bien; este criterio, aplicado con verdad y prudencia a las expresiones de San Agustín, *in sensu composito* de sus hábitos polémicos, desvanece las pretendidas antinomias del conjunto de sus escritos y hace brillar en su nativo esplendor las importantísi-

(48) *Retract.*, 1, 2, c. 37, ML 32, 646. Por lo dicho verá el lector que no nos parecen justificadas las reservas de LANGE, ob. c., n. 547-549, 680-682; véase lo que exponemos a continuación, con lo que creemos responder con suficiente probabilidad a los reparos más dignos de atención. Cf. también C. BOYER: *L'idée de vérité dans la Philosophie de St. Augustin.* París, 1921, 143-148.

mas aportaciones teológicas y filosóficas de San Agustín a los problemas de la gracia y la libertad.

Examinemos dos puntos tocados por Rottmanner: la libertad y la voluntad salvífica de Dios.

La libertad (49). A un autor que al revisar sus anteriores escritos confiesa sus errores y minuciosamente rectifica numerosos pormenores ideológicos y exegéticos, ya *a priori* deberá prestársele fe cuando en *todos* los escritos de la polémica pelagiana reafirma el libre albedrío y nos asegura con tanta insistencia: "Liberum arbitrium evacuamus per gratiam? Absit; sed magis liberum arbitrium statuimus" (50), que no lo destruye, sino lo establece, le da las verdaderas posibilidades y su lugar en la obra de la salvación, le señala sus límites y le indica cuál es su verdadera perfección: verse libre de las tendencias adversas a la voluntad que aspira al bien y se ve arrastrada al mal por su debilidad. El pelagianismo, hijo legítimo de ciertas concepciones estoicas, pone la libertad, su esencia y su perfección en un absurdo indeterminismo o equilibro absoluto entre el bien y el mal y en una como independencia físicomoral respecto de Dios; con la añadidura de la enormidad psicológica que el pecado no puede dañar la libertad, por la razón singular de que no puede disminuírla, lo que constituye su ejercicio (51). Reacciona vivamente Agustín contra tales absurdos teológicos y filosóficos, estableciendo la soberanía absoluta de Dios sobre el libre albedrío y que el poder electivo de la voluntad no está condicionado por el tal pretendido equilibrio, sino que permanece suficientemente, aun dentro de las limitaciones que le impone el complejo de la actividad humana en el presente es-

---

(49) ROTTMANNER nada dice sobre la libertad humana en sí considerada; ni niega ni afirma que fuese admitida por San Agustín; si bien da a entender que no ve cómo pueda conciliarse con la doctrina de la gracia irresistible, y así ha sido interpretado por todos. Unicamente afirma que para San Agustín nada tiene que ver con el efecto de la salvación o perdición de los hombres, supuesta la predestinación o reprobación, en cuanto ésta, para San Agustín, debe atribuirse sólo a la voluntad de Dios; con lo que la libertad queda inofensiva, no se cuenta con ella, etc.

(50) *De spir. et litt.*, n. 52, ML. 44, 233. V. varios textos en ROUET, *Enchirid. patrist., ind. theol.*, n. 334, etc.

(51) Cf. PORTALIÉ, ob. c., 2380-2383.

tado, de hecho consecuencia del pecado original, ya que perdida la especial perfección de la justicia primitiva, obra en general, pero libremente, según sus tendencias ingénitas o adquiridas, que la esclavizan al mal, de las cuales no puede verse libre sino por la gracia del Redentor, que así la hace verdaderamente libre y señora de sus apetitos inferiores para tender al bien. Que Bayo y Jansenio negasen la libertad en la naturaleza caída se explica, porque en el fondo coincidían también aquí con los pelagianos en el concepto del libre albedrío, sólo que de él sacaban la consecuencia opuesta. Mas hoy debería apreciarse mejor en su justo alcance esta luminosa y trascendental aportación de San Agustín al estudio psicológico de la libertad. Este es el sentido de las reiteradas y sinceras afirmaciones del libre albedrío junto al poder omnipotente de la gracia. Ni confunde Agustín la libertad de indiferencia con la mera espontaneidad, sino que al investigar la propia perfección del libre albedrío fija su atención en la especial espontaneidad del acto libre, que alcanza la plena posesión de su tendencia cuando está moralmente expedita, como acompañada de la facilidad para obrar el bien.

Si hubiese tenido presente este verdadero e histórico estado de la cuestión, no habría Rottmanner opuesto como del todo irreductibles ambas afirmaciones y hubiera evitado el apreciar menos dignamente como un expediente su simultánea posición (52), que en sustancia es cierta aun para la razón humana. "Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?" (53) La sublime doctrina de la preparación de la voluntad "praeparatur voluntas a Domino", por la fuerza eficacísima que la gracia le comunica para superar todas las dificultades opuestas y ser regida de la divina mano (éste y no otro es el sentido del "insuperabiliter ageretur") (54), en nada daña la libertad, la hacen cierto inofensi-

(52) Ob. c., 28. Precisamente D. C. WOLFSGRUFER, O. S. B., *Augustinus*, Paderborn, 1898, 824, dice que la *clavis agustiniana* consiste en la afirmación simultánea de estas dos verdades: verdadera libertad del hombre, e imposibilidad para el verdadero bien sin la gracia.

(53) *Enchirid.* c. 98, ML 40, 277.

(54) MAUSBACH, ob. c., 2, 34 sqq., explica en su verdadero sentido esta frase, refutando explícitamente a ROTTMANNER. Cf. también BOYER, ob. c., 227-228; PORTALIÉ, ob. c., 2401.

va, y sin ninguna dificultad podía San Agustín juntar el "possum facillime ac veracissime respondere, quia homines nolunt" (55), con el "non tamen ideo debemus omnipotentissimae voluntati aliquid derogare" (56). Ni es verdad que la primera respuesta es posteriormente "rechazada con la mayor decisión" (57), como se ve por la cita aducida tres líneas antes por el autor; sólo en el caso de ser mal entendida, la rechaza, como el mismo Rottmanner lo dice a continuación; con tener esto presente no se hubiera permitido el expositor dar a entender que en 412 Agustín sólo a la voluntad humana atribuía valor, pues el poder de Dios sobre ella lo reconocía ya sin duda. En el período pelagiano, San Agustín afirma decididamente ambos extremos, con más fuerza el negado por sus adversarios, sin que se desdiga en lo más mínimo de los principios y conatos de solución que en otras obras insinúa; solución que podrá parecer al crítico menos satisfactoria (como no se satisfacen mutuamente las escuelas católicas en ésta y otras cuestiones, al fin se trata de misterios); mas esto no le autoriza a presentar ambas afirmaciones como contradictorias en la mente del autor.

Con igual fuerza y con igual lealtad a los legítimos derechos del libre albedrío podía inculcar San Agustín a los buenos monjes de Adrumeto y de Marsella el "totum Deo dandum", "in nullo gloriandum, quando nullum nostrum est", "quis te discernit?": como que de Dios es la iniciativa, Él la causa de nuestra salud por la eterna predestinación, para desarraigar de sus mentes el residuo pelagiano de algo atribuíble a sólo el hombre (nótese bien) en la obra de nuestra salvación (58), una primera iniciativa que en algún modo mereciese naturalmente la gracia y la perseverancia; con lo que se vió obligado a exponer "copiosius", "operosius", el misterio insondable de la predestinación en sus aspectos esenciales, con sus consecuencias naturales de su certeza absoluta, del número determinado de los elegidos, de la disposición efectiva de los medios infaliblemente conducentes a su salvación, con la dulce necesidad de conseguirla. Ver-

(55) *De peccator, merit. et remiss.*, 1, 2, n. 26, ML 44, 167.
(56) *Enchirid.*, c. 103, ML 40, 280.
(57) ROTTMANNER, ob. c., 25.
(58) *Epist. ad Sixt.*, 194, n. 9, ML 33, 879.

dades todas muy claras en sí, que debió Agustín repetir e inculcar, porque los asombrados masilienses no se avenían a una tal predestinación infalible.

Debiera haberlo advertido Rottmanner en su estudio *histórico;* así no nos haría sospechar si en su ponderosa y tétrica exposición participa algo del asombro de aquellos buenos monjes. Exposición en la que mezcla afirmaciones contrarias a la mente del Santo. Dice (59) que con el "Prorsus etiam hoc [el mérito de la fe] abstulit homo ut totum daret Deo" y demás frases de los últimos escritos "retracta" lo que aún por Pascua del 416 había concedido: "Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid retributum est" (60). Pero ¿no acaba de citarnos el mismo compilador numerosos textos de los últimos años en que reiteradamente afirma que "velle et nolle in volentis aut nolentis est potestate"? ¿No es expresa intención del Santo enseñar que tenemos méritos, pero que a ellos ha de preceder la gracia? (61)

Es verdad que el abismo infranqueable (62) entre la ciencia de Dios y la ignorancia del hombre le sirvió a San Agustín para componer la teoría de la predestinación no universal con la práctica amplia de su ministerio pastoral; mas no menos le sirvió para ello la verdad explícita de la posibilidad de salvación para todos, nunca quizás expresada con más viveza: "Quid autem horum esse velis... nunc est in potestate... Elige ergo cum tempus est", "Cum loquor, muta cor", "Quis est iste? vos si vultis", "Nondum traheris? ora ut traharis", "aliis paratum est; et vos alii estote, et vobis paratum est", "O homo, in eo quod habueras et tenueras, in eo perseverasses, si velles" (63). Luego no es lícito exponer las locuciones en que San Agustín expresa la verdad obvia de la impotencia consecuente a la presciencia y pre-

(59) Ob. c., 25, n. 1.

(60) *In Epist. Ioann.*, n. 7, ML 35, 209. Véase la explicación dada por el mismo Agustín en 426: «Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis», *Retract.* 1, 1, c. 23, n. 2, 3, ML 32, 621.

(61) Ob. c., 16, 23.

(62) «Die unüberbrückbare Kluft», ob. c., 28.

(63) Textos reunidos por PORTALIÉ, ob. c., 2401, y el mismo ROTTMANNER, ob. c., 28, n. 1.

destinación, como si de hecho excluyese toda posibilidad opuesta, aun la inmediata antecedente, en el orden de la ejecución.

Algún retoque necesitaría también la exposición de Rottmanner sobre las relaciones entre la presciencia y la predestinación (64). Verdad es, sin duda, enseñada por San Agustín y admitida por toda la Teología, que la presciencia absoluta de la fe y de los méritos no precede, sino sigue a la predestinación a la gracia y a la predestinación tomada en globo. Esto importaba inculcar a los semipelagianos contra sus errores. Mas esta afirmación no agota el contenido de las precedencias o consecuencias en los signos de razón de todo lo que en San Agustín pueden denotar ambas palabras; lo que, habida cuenta de los abusos de los semipelagianos sobre la previsión condicionada, importaría ulterior investigación, que no es de este lugar.

Como tampoco puede dispensarse el crítico de tener en cuenta las exageraciones de los masilienses sobre la voluntad salvífica de Dios, si quiere apreciar en su verdadero valor la doctrina particularista de San Agustín en sus últimos años. Punto es éste sin duda de los más delicados en la exégesis del Obispo de Hipona. Según Rottmanner, para San Agustín en su última época *"es imposible que Dios quiera la salvación de todos los hombres"* [subrayado por el autor] (65). Es verdad que se esfuerza el Santo en declarar por maneras asaz peregrinas de la voluntad absoluta predestinante el dicho del Apóstol "qui vult omnes homines salvos fieri" (66), para ver de arrancar de las manos de sus adversarios esta arma de que abusaban, como si la voluntad salvífica universal excluyese en Dios toda otra voluntad absoluta y eficaz de predilección hacia los escogidos. Mas desde el punto de vista crítico (no podemos entablar discusión más a fondo) notamos que Rottmanner olvida que en este último período, al revisar Agustín sus interpretaciones del texto de San Pablo, no rechaza ninguna (67), ni siquiera la universalista de 412 en el "De spiritu et littera", antes implícitamente

---

(64) Ob. c., 14, 15. Cf. PORTALIÉ, ob. c., 2390-2391, 2399-2403; BOYER, *L'idée de verité...*, 148, n. 1; WOLFSGRUBER, ob. c., 828.
(65) Ob. c., 25.
(66) 1 Tim. 2, 4.
(67) *Enchirid.*, c. 103, ML 40, 280.

las aprueba todas; que en 421, para obligar a Juliano a admitir la universalidad del pecado original, hace fuerza en la universalidad de la muerte de Cristo por todos los hombres, según el Apóstol: "unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt" (68); y que en el mismo "Enchiridion", donde repite sus enérgicas afirmaciones sobre la invencible voluntad de Dios, en el caso del todo semejante de la voluntad preceptiva, explica cómo, aun haciendo los hombres lo contrario de lo que Dios quiere, queda aquélla invicta y triunfante, sujetándolos a su voluntad punitiva (69), con lo que tácitamente confirma la respuesta completa dada a la cuestión en 412 (70). No sé, por cierto, que ningún católico haya soñado en atribuir a San Agustín, ni tan sólo *vi consequentiae*, la blasfemia de Calvino, que Dios no quiere en realidad que todos los hombres observen sus preceptos, pues si lo quisiese, todos los observarían; y, no obstante, la consecuencia sería legítima si no se hubiese de admitir más voluntad divina verdadera que la eficaz y absoluta. Por esto no creemos que San Agustín negase ninguna de las dos voluntades salvíficas; hizo hincapié en la que negaban sus adversarios con aquella su fuerza y decisión, muy oportuna en el momento polémico, con aquel aspecto semiparadójico, propio de su formación filosófica; de aquí que no formulara explícitamente la división de la voluntad divina en antecedente y consecuente, a la que espontáneamente le hubiera conducido el hábito aristotélico de la distinción del significado de los términos. Vea, pues, Rottmanner lo que queda de la "inexorable lógica" con que, a su parecer, llevaban a Agustín a negar todo universalismo de la voluntad salvífica el axioma de que ninguna voluntad humana puede resistir a la divina y el hecho de que no todos los hombres se salvan.

---

(68) 2 Cor., 5, 14, 15; *Contra Iulian.*, 1, 6, c. 4, ML 44, 825, sqq.

(69) *Enchirid.*, c. 98-102, ML 40, 277-280.

(70) «Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; noc sic tamen ut iis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem *contra voluntatem Dei* faciunt, cum eius Evangelio non credunt; *nec tamen eam vincunt*, verum se ipsos fraudunt magno et summo bono malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt», *De spir. et litt.*, n. 58, ML 44, 238.

Estas son las observaciones que ocurren al teólogo al examinar con alguna detención las interpretaciones que dan no pocos críticos e historiadores de la doctrina de la gracia de San Agustín. Son un toque de atención, una invitación a la reflexión, a un examen de conciencia crítica. No se trata de torcer la interpretación a otro extremo, ni nadie pretenderá imponerle al Santo una visión clara del enfoque que siglos después han tenido los problemas dogmáticos y teológicos; en una palabra, no se trata de sacar la interpretación de los carriles del método histórico; todo lo contrario, se trata de reconducirla por el recto camino, del cual se ha desviado por deficiencias palpables del verdadero método histórico. Que San Agustín no es siempre tan fácil de interpretar, ¿quién lo duda? De San Pablo lo dijo San Pedro. Por lo mismo, no parece muy crítico presentar una síntesis de su doctrina con un mero índice de fichas o papeletas, seleccionadas con el presupuesto de contradicciones en la doctrina del Santo Doctor.

San Agustín fué, por confesión de todos, uno de los mayores genios de la humanidad. Ahora bien, la contradicción no es ley de los entendimientos de verdadero valor. No se niega la posibilidad de incoherencias, dada la limitación humana; pero el hecho no puede admitirse sin pruebas, y menos en un autor que revisa y rectifica sus escritos. Las pretendidas contradicciones son frecuentemente problemas lexicográficos. Un meritísimo investigador de San Agustín, el P. Portalié (71), hablaba de la necesidad de un léxico agustiniano, ingente labor, sin duda. Ojalá tal sugestión hallase eco en numerosos investigadores, que, pertrechados del indispensable utillaje crítico y teológico, recogiesen el material, que no dejaría de encontrarse en prudentes intérpretes, y lo valorasen y completasen; sería cierto "monumentum aere perennius", el mejor quizás elevado a la gloria del gran Doctor, del más ilustre Doctor de la Iglesia (72).

JOSÉ M.ª DALMAU, S. I.

Facultad Teológica de Barcelona (Sarriá).

(71) Ob. c., 2404.

(72) «Doctorum Ecclesiae facile princeps», le llama Pío XI en la Encíclica *Ad salutem*, ya citada. *A. A. S.*, 1. c.

LA NOCIÓN DE SUBSISTENCIA
Y
SUPÓSITO EN SUAREZ

Nada en la metafísica auténtica y genuina es accesorio y menospreciable. Cualquier átomo de ella apagado y opaco proyecta un cono de sombra, que dilatándose indefinidamente sume en las tinieblas espacios inmensos del mundo de las esencias. Y cuando se trata no ya de átomos, sino de cuerpos céntricos, entonces, o se tornan verdaderos soles, o son obstáculos que eclipsan la esplendidez de numerosos astros.

Al intentar en este nuestro estudio un examen de las nociones de subsistencia y supósito, lo hacemos con la conciencia de que tratamos de elementos céntricos en la metafísica escolástica, y bien sabedores del principio aristotélico, que Santo Tomás recuerda o inculca en las primeras líneas de su *De ente et essentia*: "Quia parvus error in principio magnus est in fine..." Está interesada la especulación filosófica, y no menos la teológica, a causa de sus misterios más profundos y menos asequibles a la superficialidad de nuestra inteligencia. Cuanto contribuya aun en grado, por lo demás, mínimo, a hacer luz sobre estos puntos cardinales de la metafísica, debe ser muy estimado y ponderado para medir sus influjos y deducir sus consecuencias.

Por eso nos llama la atención el que en los manuales de filosofía y teología apenas o nada se examinen estas nociones de subsistencia y de supósito, cual las entiende Suárez. Tal ocurre no menos en los autores adictos al Doctor Eximio, pronunciados

sin empacho como discípulos suyos, que en los que de él se apartan con ánimo adverso.

Ciertamente, la opinión de Suárez respecto del constitutivo físico de la supositalidad ha sido estudiada con esmero, y de ello ha resultado entre los suarezianos grave desacuerdo; pues mientras los unos han adoptado con su maestro un modo físicamente distinto de la naturaleza, han creído otros poder disentir razonablemente de él contentándose con sola distinción de razón, aunque sin pasarse por ello, al menos formal y explícitamente, al grupo Escotista, que concibe la supositalidad como algo negativo.

Tal vez estas disensiones han distraído la atención de los estudiosos, no permitiéndoles fijar su mirada en la concepción metafísica suareziana. Suárez, el tildado de nominalista, aunque, en realidad, metafísico exacto que en las esencias absolutas y depuradas de toda abstracción y fisicidad escruta sus últimos constitutivos y distintivos, trabaja con esmero y acribia el contorno especulativo del concepto de subsistencia. Al pasar luego de las regiones puras de las esencias a las llanadas de la realidad existente, señalará una o más entidades reales y físicas en conformidad y consecuencia con los datos especulativos.

El aspecto físico de la subsistencia tiene singular importancia para el teólogo empeñado en responder a la grave cuestión propuesta por la duplicidad de naturalezas de la única persona de Cristo y por la trinidad de Personas en la unidad de naturaleza divina. Si la opinión suareziana para explicar la asunción de la naturaleza humana por el Verbo encarnado encuentra numerosos adictos, en cambio, por lo que hace al misterio de la Trinidad apenas si es ella tan siquiera tomada en consideración, pues las cuatro subsistencias distintas que los autores creen afirmadas por Suárez, contra expresas y formales aseveraciones de éste (1),

(1) «Cavèndum est tamen loquentium abusus, qui hunc vocant quartam subsistentiam, ac si tres relativae, et una absoluta, essent quatuor subsistentiae, quod est omnino falsum: quia cum absoluta non distinguantur in re a relativis, non auget numerum, sicut, licet essentia sit res absoluta, non est tamen quarta res a personis, sunt ergo tria, quae unum sunt, non tamen quatuor». *De Inc.*, D. XI, s. IV, n. 7.—Como luego diremos, usamos la tercera edición de esta obra: carece de números marginales: los tomamos de la edición usual de Vives.

a saber, una absoluta y tres relativas, son rechazadas de plano como absurdas o poco menos.

Estas repercusiones en los problemas más delicados de la teología especulativa confieren realce e importancia a la concepción de subsistencia, pero no menos las metafísicas: al fin y al cabo, la subsistencia es en el orden metafísico el último perfectivo del ser, del cual podrá depender toda la escala de los grados metafísicos, su conexión, su función y su subordinación mutua. Por ello, a quien pretenda construir una síntesis sistemática de la especulación metafísica suareziana y parangonarla con otras, muy particularmente con la tomista, no le será permitido descuidar el estudio profundo y concienzudo de un aspecto tan importante de su filosofía.

Pretendiendo nosotros esbozar las líneas directrices del pensamiento de Suárez en el punto indicado, hemos de apoyarnos directa y exclusivamente en las fuentes mismas manadas de la pluma del Eximio escritor, sobre las cuales nos conviene prenotar algunos datos históricos.

Suárez comenzó sus publicaciones con el comentario a la tercera parte de la Suma de Santo Tomás, profesando ya en las primeras líneas de su prólogo profundísimo respeto al Doctor Angélico y a sus opiniones, y tomándole al mismo tiempo como ejemplar de modestia al tratar, aceptar o rechazar las opiniones ajenas, y como dechado de prudencia en la selección de doctrinas (2). Durante su magisterio de Roma en el curso de 1584 a 1585 había leído sobre la Encarnación, dato éste afirmado por él mismo en carta de 15 de septiembre de 1599 al P. Francisco de Benavides, rector a la sazón del Colegio de Alcalá: "Lo de incarnatione ley en Roma el año de 84 y 85" (3). La mala salud del profesor español obligó a sus Superiores a hacerle retornar

(2) «Quarum illa fuit certe non parva, qua omni opera, studio, ac diligentia conatus sum D. Thomae sententias sic explicare, ut aperte ac dillucide intelligántur... In aliorum opinionibus, vel confirmandis, vel refutandis D. Thomae modestiam (quae summa est) imitari studui... In quibus rebus opinioni locus est, ipsius etiam Angelici Doctoris prudentiam, atque exemplum secutus, eum delectum habui, ut quae pia, quae gravia, quae antiqua sunt anteponerem iis quae a pietate, gravitate, antiquitate videntur abhorrere». *De Inc.* Pio Lectori Salutem.

(3) Cfr. R. DE SCORRAILE, *François Suárez*, t. 1, pág. 174, nota.

a Alcalá, donde sustituiría en la cátedra al P. G. Vázquez, llamado a su vez a Roma para ocupar la dejada por Suárez en el Colegio Romano: en Alcalá debería Suárez volver a explicar el tratado *De Incarnatione*, y así le sería dado atender al mismo tiempo a su quebradiza salud (4).

En conformidad con un vasto plan madurado por Aquaviva de publicar por parte de la Compañía un comentario esmeradísimo de toda la Suma de Santo Tomás, comenzó Suárez, no sin antes dominar las prolongadas vacilaciones nacidas de su modestia, a imprimir en Alcalá su tratado *De Incarnatione*: El tomo primero, terminado en 1590, comentaba las primeras veintiséis cuestiones de la tercera parte. Así inauguraba Suárez su magna obra (5).

En este primer volumen, y por lo tanto en el amanecer mismo de esta lumbrera de la escolástica, se encuentra del todo perfilada la doctrina suareziana sobre la subsistencia, de la que trata "ex professo" y con pausada detención en la *Disputatio XI*, titulada *De divina existentia et subsistentia*. Cómo venía Suárez a entablar esta discusión, lo dejó explicado momentos antes de entrar en ella:

«Explicata essentia huius unionis seu incarnationis, incipit D. Thom. de extremis agere, quae ad hanc mirabilem coniunctionem convenerunt, et in hac quaestione tractat de persona assumente, in sequenti vero de natura assumpta... Quoniam vero totius materiae huius intelligentia pendet ex cognitione subsistentiae, vel existentiae divinae, quae formalis est terminus huius unionis, ideo operae pretium duco ante expositionem litterae D. Tho. disputationem praemittere, in qua quid utraque harum sit, breviter tradamus» (6).

La sección tercera, intitulada *Utrum in Deo sit aliqua subsistentia absoluta et essentialis* es la que más en particular trata la cuestión que nos interesa. Pero también la disputación VIII, *Quid incarnatio sit*, con sus secciones I y IV, nos ha de suministrar elementos preciosos.

---

(4) En este sentido hablaba el General, P. Aquaviva, en carta al Provincial de Toledo. Cfr. SCORRAILE, o. c., t. 1, págs. 178-9.
(5) Cfr. SCORRAILE, o. c., t. 1, págs. 248-252.
(6) *De Inc.*, q. III, prooemium.

Cuando Suárez en obras posteriores haya de referirse a la subsistencia, se remitirá de ordinario a la disputación XI *De Incarnatione*, prueba de que ya desde el comienzo había perfilado con exactitud este concepto.

Es de notar que en 1595, cuando, también en Alcalá, habían ya aparecido dos nuevos volúmenes de comentarios a la tercera parte: el de *De mysteriis vitae Christi* y el primero de los dos *De sacramentis*, hubo de volver Suárez, antes de continuar adelante, sobre su primera obra, para volverla a editar refundiéndola y ampliándola (7). He aquí cómo él mismo justifica en el prólogo las modificaciones introducidas:

«In huius operis editione priori veritus sum ne longum id nimis, prolixumque videretur; postea vero a multis, quibus credere par erat, plene intellexi, multa potius in eo concisiora visa fuisse, quam exigebat argumenti et gravitas et difficultas. Praeterea post librum hunc in lucem editum alii prodierunt, qui doctis illis quidem, acutisque contrà nostram doctrinam obiectionibus, excitarunt, impulerunt-que nos, ut, quae prius scripseramus, vel explicaremus amplius vel confirmaremus ac defenderemus. Quod utrumque in causa fuit ut liber non parum excreverit: vix enim ulla in eo disputatio reperietur, non multo, quam edita primum fuerat, locupletior, ut non immerito novum, aliudque opus possit et appellari et existimari. Faxit Deus ut quemadmodum prodit maior, prodeat et melior atque utilior» (8).

Entre las opiniones combatidas, como más tarde de algún modo lo hemos de comprobar, está precisamente la interpretación dada por Suárez a la subsistencia: se la achacaba de desconectada con la tradición, sobre todo teológica.

Esta tercera edición es la que ha sido legada a la posteridad, a la cual únicamente nos referiremos nosotros en lo sucesivo.

Por modo extraño Suárez interrumpió repentinamente sus publicaciones teológicas, para estampar sus famosas *Disputationes Metaphysicae*. No se trataba de una obra concebida a la

(7) En la portada de esta obra se dice «Editio tertia». De hecho era la cuarta, pues además de la edición que en 1592 se había hecho en Lyón, había aparecido otra en Venecia, en 1593. Estas dos ediciones son las únicas que han reproducido el texto primitivo. Las siguientes son reediciones de la de 1595.

(8) *De Inc.* «Ad eundem [lectorem] de hac posteriori editione admonitio».

ligera y estampada de improviso y con precipitadas premuras. Durante sus estudios de teología, obligado por la necesidad, había profundizado seriamente los problemas metafísicos que debían basamentar las construcciones teológicas, y redactado un como esbozo de lo que sus futuras disputaciones habían de ser (9). Puesto ya a redactar su teología, palpaba la falta de una obra metafísica publicada, en que pudiera apoyar sus construcciones especulativas, sin tener que interrumpirlas de continuo para desarrollar sus fundamentos metafísicos. Pues carecía de tal obra, decidióse a hacerla él mismo. Para cuando se reeditó el primer volumen de *De Incarnatione*, la gran obra metafísica estaba ya acabada, y a ella podía referirse, sin necesidad de cortar el discurso teológico.

Son varias las referencias a esa metafísica que aun dentro de las materias que nos interesan hemos notado, de las que a modo de ejemplo citaremos algunas a continuación:

«Exacta huius dubii expositio pendet ex tribus Metaphysicis quaestionibus, quas, ne huius materiae cursum impedirent, in proprium Metaphysicae scientiae opus remittendas duximus, quod brevi, ut spero, in lucem edemus, in eoque omnia metaphysica principia, quae tam in hoc, quam in aliis theologicis libris supponimus, declarare et persuadere conabimur» (10).

«Supponimus in primis ex iis, quae in disputationibus Metaphysicis de existentia et subsistentia creaturarum dicuntur...» (11).

Como se anuncia en el texto citado, poco después de la reedición de *De Incarnatione*, aparecieron en dos tomos las Disputas metafísicas, en Salamanca, el año 1597. El prólogo estampado al frente de toda la obra razona así las intenciones del autor:

«Quemadmodum fieri nequit, ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius Metaphysicae iecierit fundamenta: ita intellexi semper, operae pretium fuisse, ut antequam Theologica scriberem com-

(9) Cfr. SCORRAILE, o. c., t. 1, pág. 96.
(10) *De Inc.* D. VIII, s. IV, n. 3.
(11) *De Inc.* D. XI, prooemium. Cfr. «Quae mihi non sunt intelligibilia, ut in Metaphysica latius disputavi». Ib., D. VIII, s. I. «Hoc dubium tractavi sufficienter in dictis quaestionibus Metaphysicis. Et ideo illud omitto». Ib., s. IV. «Ut latius in Metaphysica ostensum est». Ib., D. XVII, s. V.

mentaria... opus hoc... diligenter elaboratum praemitterem. Verum iustas ob causas lucubrationes in tertiam D. Thomae partem differre non potui, easque primum omnium praelo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret, ac requireret: adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem» (12).

El estudio que luego haremos colmará las esperanzas de Suárez, esperanzado de que los lectores encontrarían acertada la determinación adoptada. De entre las Disputas es la XXXIV la que detenidamente trata del objeto de nuestro estudio, a más de otras que de pasada lo tocan.

En estas dos obras tenemos ya perfectamente trazada la concepción de Suárez sobre el punto que investigamos, y a ellas hemos de dedicar nuestro esfuerzo, completándolas, para mayor abundancia, con algunos elementos que en los libros tercero y cuarto del tratado *De Sanctissimo Trinitatis mysterio* se pusieron en 1606 al comentar la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás.

No entra en el plan de nuestro estudio actual la explicación suareziana acerca de los misterios de la Encarnación y Trinidad, aunque la sola posición metafísica que sobre la subsistencia y supositalidad se adopte, mucho influye ya de por sí en la solución humanamente posible a las dificultades provenientes de dichos misterios; ni siquiera entramos en la cuestión filosófica del constitutivo físico de la supositalidad, ni desarrollamos algunas cuestiones a las que abre puerta directa el estudio que se ha de seguir. Esos aspectos y otros muchos, especialmente el que dilucida hasta qué punto Suárez depende en esta teoría de los teólogos anteriores o se aparta de ellos, y hasta qué punto ha influído en los posteriores, sobrepasan el marco de un artículo y requieren un estudio complejo y amplio, al que por ahora renunciamos.

(12) *Disputationes Metaphysicae*, Ratio et discursus totius operis ad pium lectorem. Usamos la primera edición de Salamanca. Esta tenía ya numeración marginal, la cual repetidas veces es errónea y no coincide con la actual de la edición de Vives. En caso de divergencia haremos constar entre paréntesis el número corregido de Vives.

Son más modestas nuestras aspiraciones: nos limitamos escuetamente a explicar con toda exactitud el concepto, y nada más que el concepto metafísico suareziano de subsistencia y supósito, utilizando para ello las fuentes ya indicadas.

Para proceder con orden y facilitar en lo posible la lectura, de suyo difícil y severa, como lo es en general la de toda especulación pura, dividiremos el campo de nuestro estudio en cuatro como grandes parcelas: I. *Existencia y sustancia.* II. *Subsistencia-perseidad.* III. *Supositalidad-incomunicabilidad.* IV. *Supositalidad-subsistencia creada.*

Con advertir que seguimos un orden expositivo más bien que lógico y deductivo, tenemos ya abierto y despejado el itinerario.

I. EXISTENCIA-SUSTANCIA

En el comentario a la tercera parte, después de proponerse en la Disp. VIII como tema de estudio *Quid incarnatio sit,* y desarrollarlo en tres secciones, examina Suárez en la cuarta las dificultades que a su teoría pudieran oponerse. Expuesta la primera, al entrar a resolverla anuncia en un como preámbulo, transcrito ya por nosotros (13), la necesidad de resolver previamente tres cuestiones metafísicas para la plena inteligencia de la solución por dar. Dos de las tres están relacionadas con la existencia.

Donde Suárez las trata propia y detenidamente es en las varias secciones de la *Disp. Met.* XXXI. No necesitamos entrar en ellas a fondo, pues Suárez, según va tratando de la subsistencia, va también proponiendo y recordando cuanto como base de su especulación necesita. Nos bastará, pues, con entresacar sucinta y metódicamente su doctrina sobre la existencia.

En el proemio de la *Disp. XI de Incarnatione* da la definición exacta de la existencia:

«Itaque nomine existentiae intelligimus illud esse, quod res habet, ut sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente, quod tantum est in potentia obiectiva, actu vero non est, seu nihil est» (14).

(13) Cfr. texto correspondiente a la nota 10.
(14) *De Inc.,* D. XI, prooemium.

Poco después, en la sección III, en forma más concisa, vuelve a insistir en lo mismo:

«existentia praecise dicit actualitatem essendi» (15).

Con frecuencia suele también Suárez emplear otra expresión para indicar la función de la existencia con relación a las causas:

«existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura» (16).

Según Suárez, por lo tanto, la existencia no tiene otra función que la de poner en el orden real una esencia de suyo en el de potencia objetiva, dando de por sí a la esencia la actualidad, pero sin transformarla en nada.

De esta su concepción, que debe tenerse muy en cuenta al comparar el sistema existencial suareziano con el tomista, pues aquí es donde propiamente se origina la tradicional controversia de ambas escuelas, Suárez deduce inmediatamente, y en toda la cuestión que tratamos presupónelo en absoluto sin vacilación alguna, que en la realidad la esencia y la existencia no se distin-

---

(15) Ib., s. III, n. 1.

(16) *Disp. Met.*, XXXIV, s. IV, n. 24 (*Vives*, n. 23). Es muy de notar esta concepción de la existencia en Suárez. Por lo demás, bien sabía él que no todos coincidían; por lo mismo, se esforzaba en corroborar la posición tomada, razonándola detenidamente. Como prueba de esto, citaremos un pasaje del tratado *De Inc.*, en que lo trata con la precisa intención de evitar todo equívoco en la discusión. Se trata de la existencia en Cristo, y dice: «Ut ratione probemus hanc conclusionem, oportet, ut in aequivoco non laboremus, et inter auctores utriusque opinionis conveniat, quid nomine existentiae significetur. Ego enim per existentiam intelligo id, quo unaquaeque res formaliter habet ut sit actualis entitas in rerum natura, et extra nihil, seu extra causas suas: ut v. g. anima Christi vel humanitas prius quam crearetur, actu nihil erat, sed solum in potentia, cum primum ergo intelligitur exire ex illa potentia in actum, et desinere esse nihil, intelligitur actu existens, et existentia illius erit ille modus vel illa actualitas, quo intrinsece et formaliter constituitur extra nihil. Quod autem ipse sit proprius et praecisus conceptus existentiae, late ostensum est in propria disputatione metaphysica de hac re». Siguen a continuación breve y sucintamente indicadas las razones de orden metafísico y aun de orden usual y común para apoyar firmemente esta concepción de la existencia. *De Inc.*, D. XXXVI, s. I, n. 3.

guen, sino que son una misma e idéntica realidad. Así lo hace notar expresamente:

«Prima quaestio est, quomodo in rebus creatis existentia distinguatur ab essentia. Et suppono in re non distingui, si sumatur essentia, quatenus entitas actualis est, habens aliquod esse extra causas suas, quia in eo statu intelligitur constitui formaliter per ipsam existentiam...» (17).

Consiguientemente, tampoco admite Suárez que la existencia sea un acto recibido real y físicamente en una potencia actual y distinta realmente del acto. Discutiendo la opinión de Cayetano sobre la supositalidad, al atacarla por confundir la función propia de la supositalidad, pues, dice Cayetano,

«consistere in hoc, quod est constituere proximum subiectum existentiae»

afirma Suárez, por su parte y en contra de ella:

«nulla est proprie potentia receptiva, aut susceptiva respectu propriae existentiae, sed tantum obiectiva: ergo ficta est talis entitas, quae constituat proximum subiectum existentiae» (18).

Para completar las bases que la doctrina existencial suareziana pone a la subsistencial, todavía deberíamos explicar la división de existencia en completa e incompleta, pero mejor la hemos de entender, y para entonces la dejamos, una vez que expliquemos la noción de sustancia, de sumo valor para toda esta teoría.

Suárez inicia su estudio en la *Disp. Met.* XXXII, al proponer la división del sér creado en sustancia y accidente. Contra lo que pudiera esperarse de su método, no comienza por establecer una definición de sustancia. En el proemio de la Disp. XXXIII encontramos una advertencia, que transcribimos literalmente, porque derrama luz profusa sobre la relación ín-

(17) *De Inc.*, D. VIII, s. IV, n. 3.
(18) *Disp. Met.*, XXXIV, s. IV, n. 22 (*Vives*, n. 21).

tima entre la noción de sustancia y la de subsistencia, de las cuales la última ha de ser explicada en la Disp. XXXIV:

«Quia vero essentialis ratio substantiae in communi, declarari non potest a nobis nisi per ordinem ad subsistentiam, seu ad suppositum creatum, eo quod et nomen substantiae a subsistendo, vel substando sumptum sit, et ratio ipsa substantiae non nisi in ipsis suppositis exerceatur et per illa a nobis cognoscatur; ideo in praesenti disputatione solum communem rationem substantiae traditis quibusdam divisionibus declarabimus, ea fere exponendo, quae Aristoteles in praedicamento subtantiae tradidit, in sequenti vero disputatione dicemus de substantiali supposito, eiusque formali constitutivo, nam his cognitis ipsa essentialis ratio substantiae creatae magis perspicua fiet» (19).

Efectivamente, a lo largo de las disputas siguientes va Suárez retocando y precisando cada vez más los determinativos esenciales de la noción de sustancia, hasta dejarla perfectamente perfilada. Una de las características de este trabajo de precisión es la frecuente comparación de las nociones de sustancia y accidente, como que siendo ambas a dos opuestas entre sí y elementos totales de una división completa del ente creado será menester precisar con justeza absoluta los valores formales de ambas nociones, para que, purificados de todo elemento no esencial, den formalmente los constitutivos específicos y últimos.

Suárez recuerda de continuo que la razón formal de accidente no está precisamente en la inhesión actual en un sujeto proporcionado, sino más bien en la necesidad de tal inhesión, la cual, de suyo y sin intervención del poder milagroso de Dios, se satisfará normalmente. Y así como para constituir la esencia de un accidente no se requiere que aquella exigencia natural sea cumplida, sino que la mera exigencia de tal inhesión hace ya que un sér que la tenga sea verdadero y propio accidente, de modo igual, para constituir en sustancia un sér y señalar el mínimum necesario y suficiente para que se distinga de cuanto no sea sustancia, bastará la falta de tal exigencia de inhesión, bastará un sér que sea apto, según su naturaleza, para ser en sí y no en otro, aun sin que dicha aptitud o exigencia de perseidad haya sido cumplida.

(19) *Disp. Met.*, XXXIII, prooemium.

He aquí expresiones suarezianas que lo dicen definitivamente:

«A priori vero ratio esse videtur quia essentia substantiae creatae ut sic non consistit in actuali modo per se essendi, sed in aptitudine, id est in hoc quod sit talis natura, cui talis modus essendi debeatur: et ideo talis modus semper est aliquid additum, et in re distinctum a substantiali essentia. Sicut in accidente, quod propriam et distinctam entitatem accidentalem habet, quia essentia eius non consistit in actuali inhaerentia, sed in aptitudinali, ideo actualis inhaesio modus est ex natura rei distinctus ab essentia talis accidentis.. Quod autem essentialis ratio substantiae creatae non consistat in actu, sed aptitudine respectu subsistentiae, colligitur à nobis ex omnibus indiciis adductis, et ex mysterio Incarnationis, nam rerum quidditates non possumus nos nisi hoc modo investigare» (20).

Como poco ha hemos dicho, para Suárez la existencia no tiene otra función que la de poner en el orden actual y real una esencia de suyo en potencia objetiva, sin modificarla por lo demás en nada. Apliquemos a la esencia sustancial, cual la acabamos de precisar en su concepto, la existencia. Esta en nada la habrá cambiado; por lo tanto, la existencia sustancial, de por sí y sin más, continuará todavía teniendo aptitud y capacidad y aun exigencia de ser en sí, pero esa capacidad no habrá sido aún lograda con sólo que la esencia sustancial haya pasado de la potencia objetiva al orden actual.

Suárez es en esto perfectamente lógico. No puede ser otra la conclusión si se combinan puras las nociones de sustancia y existencia. Aquí de nuevo irá explicando paralelamente la existencia de accidente y de sustancia; en ambas actualidades quedará por llenar una exigencia de ser o en otro o en sí, según la esencia correspondiente.

«Nam in forma accidentali actu inesse alteri est quasi ultimus terminus seu modus talis formae secundum existentiam eius. Accidens enim quamvis ex vi suae existentiae sit aptum, et propensum ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius. Igitur opposito quidem modo, tamen proportionabili, intelligendum est in substantiali natura, quae licet sit actualis

(20) *Disp. Met.*, XXXIV, s. III, n. 17 (*Vivès*, n. 15).

entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiae praecise sumptae, non est subsistens, sed indiget modo per se essendi...» (21).

Contra esta doctrina pone Suárez mismo, al cabo de pocas líneas, una dificultad, según la cual no puede la existencia sustancial ser indiferente a la perseidad, por tenerla ya esencialmente, pues por ella se distingue de la existencia accidental. Para responder a la objeción, comienza Suárez por explicar los diversos sentidos que el término *esse per se* tener pudiera. Transcribimos a continuación estas líneas, que vienen a ilustrarnos su doctrina sobre las condiciones en que formalmente se encuentra una sustancia sin más que habérsele dado con la existencia la actualidad:

«uno enim modo sumitur [*esse per se*] ut distinguit contra accidens, et opponitur modo essendi in alio, prout est de essentia accidentis: et in hoc sensu verum est, substantialem existentiam non esse indifferentem ad hunc modum per se, sed per illum essentialiter constitui:... Tamen *per se* hoc modo sumptum non dicit talem modum essendi actualem, qui actu excludat unionem et dependentiam ab omni sustentante, sed solum dicit aptitudinem, seu existentiam cui ex natura sua talis modus, talisque independentia debetur: sicut e contrario *esse in alio*, prout est essentialis modus constituens accidens, non dicit actualem dependentiam vel inhaesionem ad subiectum, sed naturam quae illam postulat» (22).

Por eso poco después deduce Suárez otra propiedad de esta existencia sustancial:

«Atque hinc obiter colligitur, cur existentia substantialis naturae creatae, quamvis completae, per se ipsam et ex vi suae rationis formalis non sit subsistentia, quia nimirum non includit dictum modum *per se*, sed potius est indifferens in sensu dicto, ut possit inniti alteri sustentanti, et ab illo pendere» (23).

Es decir, la existencia sustancial exige sí por su naturaleza misma que se le dé la perseidad, y esta exigencia es esencial a dicha existencia; pero no se la confiere de por sí, sino que en

(21) Ib., s. IV, n. 25 (*Vives*, n. 26).
(22) Ib., n. 28 (*Vives*, n. 27).
(23) Ib., n. 29 (*Vives*, n. 28).

absoluto es posible que la perseidad la reciba de un sustentante ajeno; en ese sentido puede la existencia sustancial pura decirse indiferente a la propia perseidad.

Esta misma doctrina había sido expuesta con precisa continuidad de pensamiento en el tratado *De Incarnatione*, entre aquellas tres cuestiones metafísicas previas que necesitaba dilucidar para resolver algunas dificultades contra la Encarnación:

«Nam ex vi existentiae solum intelligitur natura [substantialis] esse extra causas suas, et apta, ut in se, et per se sit; per subsistentiam vero actu terminatur, et quasi formaliter constituitur in modo per se essendi, sicut proportione servata intelligitur in exemplo dato de inhaerentia accidentis, quae est modus existentiae accidentalis. Nam ex vi illius solum constituitur forma accidentalis extra causas suas apta ad existendum in alio; per modum autem inhaerentiae terminatur, ut actualiter in alio existat.»

Inmediatamente, aplicando ya esta doctrina, resuelve la dificultad:

«Ex his ergo ad difficultatem propositam respondetur, negando existentiam naturae ut natura est, esse omnino idem cum subsistentia, quia licet existentia naturae substantialis sit; non tamen includit in suo formali et essentiali conceptu modum illum, quo actualiter per se existit; sed solum petit illum ex natura sua, seu constituit naturam aptam ad per se existendum, ita ut, si miraculose non impediatur... Sicut e contrario in accidenti, quod existentia eius accidentalis sit, non consistit in hoc quod per illam existentiam actualiter inhaereat; sed in hoc, quod per illam taliter existat, ut illi debeatur actualis inhaerentia...» (24).

En este mismo tratado, proponiéndose la pregunta de si la humanidad de Cristo existe con existencia creada o más bien increada, respondiendo a la segunda razón de los que están por la increada, dice:

«Ad secundam rationem respondetur ad priorem partem, subsistentiam ex natura rei distingui ab existentia substantiali naturae creatae, nam licet illa existentia dicatur esse per se, ut distinguitur contra esse in alio per modum accidentis, quia ex natura sua est

(24) *De Inc.*, D. VIII, s. IV, n. 4.

apta, ut terminetur per subsistentiam, tamen in suo formali conceptu non includit actualem modum per se essendi, in quo subsistentia consistit. Et hoc modo subsistentia est modus existentiae, ut recte Damascenus dixit, sicut in accidentibus, existentia accidentalis potest dici esse in alio, non quia actualis inhaerentia sit de conceptu eius, sed quia natura sua apta est per illam terminari...» (25).

Hemos insistido en este punto por juzgarlo básico para cuanto luego hemos de escuchar de Suárez acerca de la subsistencia misma. Realmente, es menester confesar la sutileza y exactitud de Suárez en dibujar el contorno metafísico de las nociones que maneja. Este aspecto potencial de la inhesión de los accidentes quedaba suficientemente manifiesto en la Eucaristía, donde continúan existiendo, sin dejar de serlo, aun sin adherirse a un sujeto. Apoyado en esto, Suárez examina hasta sus últimos elementos formales la noción de sustancia, y observa que para constituírla esencialmente no se requiere que ya *actu*, de hecho sea en sí, sino que la exigencia de esta perseidad es bastante para que una naturaleza aún existente sea en verdad sustancia, admitiendo, sí, que sin milagro dicha exigencia será satisfecha por necesidad.

Teniendo esto presente podemos entender fácilmente algunas expresiones suarezianas, que en otro caso pudieran chocar y aun turbar mentes que no creen en el rigor lógico y sistemático de la metafísica suareziana.

A la naturaleza sustancial existente y actual, pero concebida en el signo anterior a que su exigencia de perseidad sea satisfecha, llama Suárez imperfecta y potencial:

«In humanitate Christi (iuxta probabilem sententiam) fuit existentia creata, imperfecta tamen et separata a proprio modo per se existendi, quia existentia naturae creatae non includit modum illum in suo conceptu formali et essentiali, et illo ablato manet imperfecta, et quasi in potentia ut per modum potius inexistentiae, quam per se existentiae afficiatur, seu terminetur» (26).

Del mismo modo se entienden las expresiones de sustancia completa y perfecta por una parte, y las de incompleta e im-

(25) *De Inc.*, D. XXXVI, s. I, n. 24.
(26) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 14.

perfecta por otra, que Suárez emplea precisamente en orden a esta perseidad, llamando completas y perfectas a las que de por sí y por virtualidad esencial tienen la perseidad; tal es únicamente la esencia divina, mientras que son incompletas e imperfectas cuantas necesitan de un complemento sustancial para ser de hecho en sí. Cuánto pueda importar esta concepción de la sustancia para establecer metafísicamente la jerarquía de los seres fácilmente lo echará de ver el lector que seria y atentamente lea la primera sección de las *Disp. Met.* XXXII y XXXIII.

Paralelas a estas expresiones son las que hablan de la existencia incompleta, potencial o no terminada:

«Existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura: unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante: at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante: unde illi opponitur inexistere, vel innesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se, et per se, adhuc est incompleta, et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Rursus si afficiatur modo existendi in aliquo... etiam habet statum incompletum... Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se...» (27).

Como conclusión de esta primera parte recojamos la noción de existencia sustancial en toda su puridad metafísica; incluye, sí, actualidad real, con exigencia real y esencial de perseidad; pero sin que de suyo y esencialmente esta exigencia venga todavía a ser satisfecha. Al pasar al párrafo siguiente llevamos un sér incompleto, potencial, todavía no terminado, y por lo mismo como inquieto y sediento, hasta que venga una entidad de orden sustancial y real que complete y termine esa naturaleza en estado todavía por ultimar.

---

(27) *Disp. Met.*, XXXIV, s. IV, n. 24 (*Vives*, n. 23). Esta misma distinción de existencia completa e incompleta se había hecho en *De Inc.*, D. VIII, s. IV.

II. SUBSISTENCIA-PERSEIDAD

Recordará el lector cómo Suárez, en el prólogo a su tercera edición del tratado *De Incarnatione*, aludía a necesidad de tomar la defensa de opiniones antes propuestas y que habían sido combatidas. Sin meternos a cuestiones históricas, entre lo atacado estaba precisamente la interpretación dada a subsistencia; al menos en el tratado *De SS. Trinitatis Mysterio* se alude expresamente a este punto (28), señalando como base contraria de impugnación el uso que los Santos Padres y los Concilios hicieron de tal término. No nos extenderemos ahora a estudiar este punto, que en realidad es de interés. Y tendría todavía mayor importancia el estudio de la noción de subsistencia en Santo Tomás, cuya autoridad quiere Suárez repetidas veces aducir para robustecer la propia posición; pero de nuevo este trabajo rebasa los límites que a nuestro escrito hemos señalado. Prescindiendo, pues, de relaciones y dependencias, entremos derechamente a la exposición positiva de la teoría suareziana (29).

Suárez apoya el punto de partida para su estudio en la filología, examinando el significado etimológico del término subsistencia. Tal hace detenidamente en la *Disp. Met.* XXXIII a lo largo de la sección primera, cuyo objeto es:

«Quidnam substantia significet, et quo modo in incompletam et completam dividatur. Etymologia vocis explicatur.»

Suárez asigna como posible una doble etimología para sustancia: la una tomada de San Agustín y San Isidoro, según la cual sustancia provendría de *subsistere*, y la otra, de Aristóteles; según éste, sustancia provendría de *substare*, como lo notan también San Agustín y San Isidoro. Suárez prefiere esta

(28) *De Smo. Trin. Myst.*, L. IV, c. 11, n. 2: «Secundo asserunt etiamsi in Divinitate admitteretur per se existentia absoluta, illam non posse appellari *subsistentiam*. Ratio est, quia ex usu sanctorum Patrum subsistentia idem est, quod persona vel hypostasis...» Usamos también la primera edición.

(29) Para indicar algunos sitios, pueden verse los siguientes: *De Inc.*, D. XI, s. III, en varias partes; *Disp. Met.*, XXXIV, s. I, n. 5.

segunda etimología; después de estudiarla no pasa adelante sin examinar detenidamente el significado de *subsistere*.

«Atque haec omnia fere accommodari possunt ad alteram etymologiam a verbo subsistendi, quamvis huius vocis significatio magis aequivoca sit. *Subsistere* enim in significatione propriissima nihil aliud est quam immorari, vel pedem figere alicubi, quae significatio ad rem praesentem nil refert; inde vero derivatum est hoc verbum ad significandum idem quod existere, seu permanere in esse... Unde apud Aristotelem interdum *subsistere* significat idem quod vere esse, et opponitur ei quod est esse tantum in specie seu apparentia.»

Suárez no adopta esta interpretación como etimología de sustancia, pues precisamente sustancia se opone a accidente; ahora bien, la verdad y realidad de entidad en oposición a mera apariencia vale tanto en la sustancia como en el accidente, y aquí tratamos de interpretar sustancia en cuanto se contradistingue de accidente. Hay que buscar, por lo tanto, otra interpretación:

«Aliam igitur significationem habere potest verbum subsisto, quam ipsa eius compositio prae se fert, ut idem sit *subsistere* quod sub aliis esse tanquam eorum fundamentum.»

Esta interpretación parece aceptable a Suárez, pero haciendo notar que entonces las dos etimologías vienen a decir lo mismo; con todo, tomada la palabra en su materialidad, le parece que se deriva más de *substare* que de *subsistere*. Y aquí añade Suárez una observación, que es la que a nosotros nos interesa:

«Nam a verbo *subsisto* potius vox *subsistentia* quam *substantia* derivata est, quae vox licet non sit adeo latina, a philosophis tamen et Theologis usurpata est, de cuius significatione, et de re significata, infra dicendum est latius, nunc satis sit nosse, per illam significari propiam rationem essendi in se ac per se, per quam proprietatem propria ratio substantiae a nobis declarata est» (30).

Al fin de la sección siguiente vuelve Suárez incidentalmente al mismo tema, tomando pie de una interpretación de Santo Tomás:

«Mens autem Divi Thomae satis clara est ex aliis locis citatis:

(30) *Disp. Met.*, XXXIII, s. I, n. 3.

videtur tamen interdum aequivoce uti nomine subsistentiae: proprie enim significat actualem modum per se existendi, seu terminum naturae substantialis: quomodo de illa locuti sumus, aliquando vero significat naturam et essentiam quae est radix talis modi subsistendi, in quo infra dicemus rationem essentialem substantiae consistere» (31).

Con ocasión parecida, en la siguiente *Disputatio*, en la primera sección, vuelve de nuevo al significado etimológico de *subsistere*.

«Imo etiam quoad etymologiam, quamvis hypostasis dicatur quasi *substans*, nihilominus dici potuit a subsistendo, nam, ut alibi dixit idem D. Thomas, subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subiecto, sed quod cum per se sit, et quasi in se sustentetur, ipsummet sit qua sit primum subiectum, seu fundamentum sui esse» (32).

Del estudio etimológico y por pasos sucesivos ha venido Suárez a fijar su interpretación filológica de subsistencia del modo siguiente: El significado primordial es el de *immorari;* viene luego el de *esse sub aliis et in esse suo*, de donde definitivamente se pasa a *existere per se*.

Aquí tenemos ya, aunque todavía imprecisa, la definición real de subsistencia repetidísima por Suárez a lo largo de las disputas que estamos manejando. La fórmula definitoria más breve es: *Existentia per se*.

Pero ella nos pone ahora en conflicto con las nociones de existencia y de sustancia. ¿En qué se diferencia de ellas la subsistencia así definida?

Comencemos por aclarar la definición misma, donde nos encontramos con el término *per se* susceptible de varias interpretaciones: ya Suárez había percibido por sí mismo la necesidad de hacerlo "ex professo".

Al explicar nosotros más arriba la noción formal y exacta de sustancia, según Suárez, hemos aducido una explicación de

(31) Ib., s. II, n. 19.
(32) *Disp. Met.*, XXXIV, s. I, n. 15.

per se transcrita de su Metafísica (33), con la cual concuerda esta otra, tomada, a su vez, del tratado sobre la Encarnación:

«Ne vero in termini ambigüitate decipiamur, oportet advertere illud per se, seu perseitatem essendi, hic non sumi ut distinguatur contra esse in alio, ut in subiecto sustentante: hac enim significatione esse per se omni naturae substantiali, praesertim completae, essentialiter convenit, et significat potius aptitudinem subsistendi, quam actualem modum per se essendi, qualem declaravimus, quo modo etiam humanitas Christi...» (34).

Es decir, que cuando Suárez habla de perseidad en la noción de subsistencia no la entiende simplemente cual es la propia y formal de la sustancia, en cuanto con ella se distingue ésta del accidente como tal. Bien advierte Suárez que esa perseidad es propia y común a toda sustancia y tal que nada añadiría sobre su noción. Es otra la perseidad que trae consigo la subsistencia. He aquí cómo la la explica Suárez a continuación del texto que acabamos de copiar:

«Sumitur ergo hic per se, ut dicit complementum quoddam existentiae substantialis, seu modum existendi, quo constituitur id quod proprie est in se sine adhaesione ad aliud ut ad sustentans, et terminans existentiam naturae» (35).

En la Metafísica vuelve a dar, en forma algo más amplia, la misma explicación de la perseidad, al tratar de definir exactamente la función de la subsistencia:

«Alio autem modo sumitur *per se*, ut dicit talem actualem essendi modum, qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante: et de hoc modo negamus esse esentialem existentiae propriae substantialis naturae, quando quidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari ut in Christi humanitate factum est. Et ideo non solum existentia in communi, ut abstrahit ab accidentali, et substantiali, sed etiam existentia substantialis, non includit actu hunc modum sed aptitudinem tantum (loquimur semper de existentia creata, quae ob suam imperfectionem hanc habet limitationem, nam in increata secus est), atque illa capacitas non est solum Logica

(33) Cfr. texto correspondiente a la nota 22.
(34) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 10.
(35) Ib.

potentia, sed physica et realis, qualis est in re terminabili respectu termini ex natura rei distincti. Atque in hoc sensu dicitur existentia substantialis indifferens ad hunc modum, non indifferentia quasi neutra (ut sic dicam) qua talis existentia ex natura sua postulat definite ac determinate hunc modum, et cum illo habet naturalem connexionem; sed indifferentia in primis praecisiva, quia in suà essentia illum non includit, et deinde obedientiali, quia potest de potentia absoluta illo carere, et alio opposito affici» (36).

Este texto nos revela ya de una vez, al menos en sus líneas fundamentales, toda la concepción metafísica de Suárez sobre la subsistencia. Recordemos los elementos que la existencia sustancial pura incluía: por de pronto, en cuanto existencia, incluía extracausalidad; en cuanto sustancial, perseidad, pero una perseidad potencial o aptitudinal, o, si se quiere, exigitiva; no todavía actual, física, real. Por esto dicha existencia sustancial quedaba todavía en estado incompleto y aún por ultimar. ¿Qué es lo que consigo trae la subsistencia? La subsistencia trae precisamente esa perseidad real; hace que la existencia sustancial no sólo exigitiva y aptitudinalmente sea *per se*, sino que lo sea real y físicamente. En el momento en que la existencia sustancial llega a subsistir, es ya en sí y por sí.

Esta explicación sucinta nos patentiza ya las relaciones de la subsistencia con la existencia y con la sustancia.

Fijemos por de pronto la función formal de la subsistencia, empleando diversas fórmulas suarezianas, positivas y negativas, ya que con ellas acabará de precisarse el concepto del Eximio Doctor:

«Ratio per se existentiae» (37).

es una fórmula brevísima y suficiente para concentrar la idea de Suárez. Esta misma expresión puede desenvolverse en forma dinámica:

«ratio... qua constituitur aliquid ut in se et per se» (38).

---

(36) *Disp. Met.*, XXXIV, s. IV, n. 28 (*Vives*, n. 27). Cfr. *De Smo. Trin. Myst.*, L. IV, c. 11, nn. 1, 3.

(37) *De Inc.*, XI, s. IV, n. 5.—El texto está tomado de una objeción que Suárez se hace a sí mismo apoyándose en las conclusiones de la sección precedente. Expresa, por lo tanto, la mentalidad de Suárez mismo.

(38) *De Inc.*, XI, s. III, n. 13.

Conviene tener presente también otra fórmula, que implica ya ulteriores precisaciones de la teoría de Suárez, con la que en concreto y particular determina la peculiaridad física de esta entidad sustancial:

«subsistentia formaliter magis significat modum ipsius esse» (39).

donde se explica la subsistencia como modo.

En forma negativa propónese así dicha determinación modal:

«subsistentia dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante: unde illi opponitur inexistere, vel inesse, dicitque determinatum modum inexistendi in alio» (40).

Fijadas así la noción y función formal de la subsistencia, pasemos ya a compararla con la de existencia, cual la hemos obtenido en la sección primera de este estudio.

Suárez se pregunta si la subsistencia como tal comprende la existencia en cuanto ya modificada por la perseidad, o más bien, única y exclusivamente la modalidad de la perseidad sin la existencia en cuanto tal. Es una pregunta sutil, pero apta sobremanera para poner en claro con toda precisión lo que cada uno de estos términos de por sí comprende, lo cual será de suma importancia para cuando se haya de aplicarlos a la Santísima Trinidad. La pregunta se limita únicamente a la subsistencia creada. He aquí la respuesta de Suárez:

«si sermo sit de existentia naturae, de qua locuti sumus, illa non includitur formaliter in conceptu subsistentiae, sed praesupponitur et includitur tanquam additum, ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiae, seu modus per se naturae existentis» (41).

Por ser estos dos conceptos tan afines y tan relacionados, no pocas veces se detiene Suárez a compararlos, ajustando al detalle sus notas esenciales y características, que al fin se reducen a que la existencia en cuanto tal no tiene otro efecto for-

(39) *De Inc.*, XI, s. IV, n. 7.
(40) *Disp. Met.*, XXXIV, IV, 24 (*Vives*, n. 23).
(41) Ib., n. 29 (*Vives*, n. 28).

mal que la extracausalidad de la esencia, mientras que de la subsistencia como tal es dar perseidad actual y efectiva a la existencia sustancial (42). Así, la subsistencia es término último, modo intrínseco y perfectivo de la existencia.

Aquí entraría, si quisiéramos ampliar este punto, una cuestión, quizás de máximo interés para construir la metafísica suareziana y tratada repetidas veces por el Doctor Eximio. Para él es evidente que la naturaleza creada, aun cuando se identifica con su existencia, necesita de un modo, realmente distinto, para subsistir. ¿Y la naturaleza divina en cuanto tal, es decir, en cuanto la podemos mentalmente distinguir de las divinas Personas y considerarla en absoluto, tiene una subsistencia propia y absoluta, independiente de la subsistencia relativa de las tres Personas?

Aun cuando la pregunta sobrepasa los alcances de nuestro estudio, sin embargo, por cuanto la justificación de la afirmativa a ella por Suárez dada, puede contribuir no poco a ilustrar el punto en que estamos, la ponemos aquí en forma concisa, sin indagarla con la amplitud con que Suárez lo hace en otros sitios. He aquí cómo se opone Suárez a los que niegan dicha subsistencia absoluta:

«Hoc vero non satisfacit, quia perfectio simpliciter non tantum identice, sed omnino essentialiter est de ratione entis infinite simpliciter... quia si divinitas cum suo esse per essentiam ex vi illius nom intelligitur sufficiens ad existendum in se et per se, ergo non intelligitur ut actus omnino perfectus, sed quasi in potentia, et indigens ad suum complementum ulteriori actu, quomodo ergo, ut sic concipi potest tanquam infinite perfecta? pertinet ergo ad perfectionem ipsius esse per essentiam, ut per se et ex vi sua perfectissimo modo sit, quia est abstractissimum et purissimum, abstrahens ab omni potentialitate» (43)

En este razonamiento está suponiendo lo que en parecida

(42) Cfr. *De Inc.*, D. VIII, s. IV, n. 3; D. XI, prooemium; s. III, n. 1; *Disp. Met.*, XXXIV, s. IV, nn. 16, 24 (*Vives*, n. 23).
(43) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 17.

ocasión afirma explícita y formalmente, contraponiéndolo a opiniones de contrarios:

«Ratio, quae me maxime movet, est quia huiusmodi per se existentia pertinet ad summam perfectionem intensivam entis, est enim perfectio simpliciter simplex» (44).

Así queda ya clara la relación entre existencia y subsistencia. Tienen ambas sus funciones propias, las cuales con todo están coordinadas, en cuanto que la subsistencia supone previamente la existencia de la naturaleza, existencia que en su mismo orden de extracausalidad y actualidad es completada por la subsistencia, de la cual es reducir también fuera de potencia y de causas a la actualidad la exigencia de perseidad, esencial a toda sustancia. Los ámbitos quedan perfectamente dibujados.

Con no mayor dificultad obtendremos el perfil discriminativo de subsistencia y naturaleza; entiéndase siempre naturaleza o esencia sustancial, pues de ella únicamente tratamos.

Partamos de nuevo de la suposición, ya fundamentada, de que hablando de naturalezas creadas no les compete formalmente por sí mismas la perseidad, y que mientras están sin ella están todavía como en potencia, en estado imperfecto. La función de la subsistencia es precisamente dar ese complemento exigido, pero no satisfecho, por la existencia sustancial; de entre las muchas veces que lo dice Suárez, transcribimos un par de expresiones, concisas y terminantes:

«Subsistentia est complementum substantiae» (45).

«Subsistentia pertinet ad complementum rei et substantiae eius» (46).

Es decir, que la naturaleza toda entera y en cuanto tal queda ya terminada y ultimada por la subsistencia adquiriendo el subsistir en sí:

«Tota natura... est quae terminatur totali subsistentia et quae subsistit per illam» (47).

---

(44) *De Smo. Trin. Myst.*, L. IV, 11, n. 3.
(45) *De Inc.*, D. X, s. II, n. 6.
(46) *Disp. Met.*, XXXIV, s. VII, n. 12.
(47) *De Inc.*, D. XVII, s. V.

Suárez, indudablemente y sin vacilaciones algunas, sostiene que este complemento de la sustancia es una perfección simple y, en consecuencia, debida a la naturaleza de Dios; pero como no es posible tal complemento sin subsistencia, de ahí que también a la naturaleza divina, en cuanto absoluta, haya que atribuir una subsistencia propia y también absoluta (48).

Si se quiere especificar más en concreto la mutua relación entre naturaleza y subsistencia, encontraremos en Suárez toda la claridad y precisión deseada. Por de pronto, la subsistencia no es causa formal de la naturaleza; si se entiende con pleno rigor esta causalidad, puede con todo reducírsela al orden formal:

«Dicimus, subsistentiam reduci quidem posse ad rationem formae, nam est veluti ultimus actus naturae, proprie tamen non esse causam formalem» (49).

Pocas líneas después precisa exactamente su concepción de las relaciones entre subsistencia y naturaleza:

«Recte ergo appellatur haec subsistentia ultimus ac purus terminus naturae, quia ante hunc modum existendi est natura, ut supra dicebam, quasi in potentia, et indifferentia quadam ut possit in se esse vel alteri uniri: per hunc autem modum ita finitur et terminatur ut amplius indifferens non sit: idque absque causalitate vel informatione, sed per intrinsecam modificationem» (50).

Con estas fórmulas va muy unida otra, la cual, con todo, no es tan del agrado de Suárez, porque no le satisface decir que la subsistencia sea acto, que incluiría de algún modo causalidad formal:

«Subsistentia est actus naturae substantialis et ultimus» (51).

---

(48) *De Smo. Trin. Myst.*, L. IV, 11, n. 9.
(49) *Disp. Met.*, XXXIV, s. IV, n. 35 (*Vivès*, n. 34).
(50) Ib. Véanse también algunas otras expresiones: «Subsistentia est ultimus terminus existentiae». *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 1. «Nam cum subsistentia sit ultimus terminus naturae». Ib., D. VIII, s. I, n. 13. «Subsistentia non est vera forma, sed tantum terminus naturae». Ib., D. XXIV, s. II.
(51) *Disp. Met.*, XXXIV, IV, n. 40 (*Vives*, n. 39).

Acerca del paralelismo de estos dos modos de expresarse, término y acto, se explica el mismo Suárez:

«Tum etiam propter rationem factam, quod subsistentia non comparatur ad naturam ut forma, sed ut purus terminus: ergo nec natura comparatur ad subsistentiam ut materia, vel proprium subiectum: comparatur ergo ut terminabile ad suum terminum, cum quo habet naturalem connexionem necessariam: et late loquendo seu reductive se habent ut actus et potentia» (52).

Sobre esta conexión necesaria entre el término y la naturaleza terminable habla con mayor fuerza en otra parte; la subsistencia es un término tal, que por su naturaleza es inmutable, y mayor unidad hace con la existencia sustancial que la figura con la cantidad (53).

De cómo se hace esta consumación sustancial de la naturaleza por medio de la subsistencia se hará luz suficiente con estas palabras, las cuales, a la vez, pondrán como en línea, ocupando su propio puesto, las funciones formales de la existencia, de la sustancia y de la subsistencia:

«Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se: hic ergo modus complet rationem subsistentiae creatae: ille ergo habet propriam rationem personalitatis, seu suppositalitatis. Ideoque merito dicitur esse terminus aut modus naturae secundum esse existentiae, quia secundum esse essentiae, iam natura est omnino completa, neque indiget alia determinatione, praesertin cum iam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem: sic igitur concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia qua fiat ens actu: postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se: hic ergo est ultimus terminus naturae secundum existentiam eius: et hoc est proprium munus suppositalitatis» (54).

Una vez fijado ya y puntualizado el concepto de subsistencia

---

(52) Ib., s. VI, n. 23.
(53) Ib., n. 28.
(54) Ib., s. IV, n. 24 (*Vives*, n. 23). Nótese cómo introduce aquí Suárez, con función similar, la subsistencia creada y la suposita-lidad. Esta asimilación quedará explicada en la sección IV de este nuestro estudio.

en sí y en relación con la existencia y con la sustancia, tendría lugar un ulterior desarrollo que estudiara su división en subsistencia completa e incompleta, la cual arrojaría todavía luz abundante para penetrar más en las entrañas de la construcción metafísica de Suárez. Mas de nuevo los límites prefijados nos vedan el paso. Pero no nos lo cierran tan corto que no nos creamos aun en la posibilidad, y, de pretender ser completos en la justa medida, también en la necesidad de trasladar aquí una observación de Suárez, que podrá alumbrar quizás los fondos metafísicos de su sistemática. No añadiremos comentario ninguno; el lector mismo podrá tender su mirada por las perspectivas que tal vez se le abran.

Se trata de si la supositalidad creada se debe distinguir o no necesariamente de la naturaleza. Suárez trata de dilucidar el problema metafísicamente y *a priori*:

«De existentia vero fortasse ratio facta procedit iuxta aliam sententiam, quod existentia sit res addita essentiae. Iuxtà nostram vero opinionem potest aliter converti ratio, nam probabile est omnem substantiam creatam, aliquam compositionem substantialem et realem in re ipsa includere, cum infinite distet a substantiali simplicitate Dei; sed compositio existentiae cum essentia non est realis, neque etiam ex genere et differentia, nec superest alia quae in rebus immaterialibus quantumvis perfectis, locum habere possit; ergo verisimile est, hanc esse communem omnibus. Aliter etiam possumus ex proprietate existentiae creaturae argumentari: nam licet existentia non sit res distincta, tamen simpliciter non est de essentia creaturae; quia non habet illam ex se, sed ab alio, et cum essentiali dependentia ab illo: si ergo existentia naturae creatae talis est ut sit essentialiter dependens a Deo ut ab efficiente, probabile etiam est illam ab aliquo pendere tanquam a sustentante, scilicet a supposito» (55).

III. SUPOSITALIDAD-INCOMUNICABILIDAD

Hemos necesitado reprimirnos violentamente y cohibir el brote espontáneo de las ideas para que no se nos saltara al camino, a lo largo del estudio que vamos haciendo, un elemento que de por sí se merece atención detenida, y hubiera podido en otro

(55) Ib., s. III, n. 16 (*Vives*, n. 14).

caso entorpecer nuestra marcha. Si subsistencia es perseidad y perseidad es ensimismación e independencia, parece que una vez cubiertas las exacciones de la existencia sustancial nada quedará ya por hacer, pues la entidad habrá sido del todo ultimada, desligada de todas las demás e intransferible e incomunicable en absoluto.

Restrinjamos de nuevo nuestra intención a la subsistencia sin calificativos ni determinativos, pura y nítida, cual de la entraña de la especulación metafísica mana. Luego ha de darse lugar a considerarla particularizada y especificada en cuanto subsistencia creada.

Suárez, tan aficionado a completar sus estudios enumerando todos los casos posibles, también al tratar del elemento de incomunicabilidad en la subsistencia o supósito agota la dimembración de la comunicación.

En las fuentes que estamos manejando, dos veces hace tales enumeracions completas de las distintas comunicaciones: una, en el tratado *De Incarnatione*, en proporciones no muy amplias, no tanto al menos como en la Metafísica. Nosotros combinaremos los elementos de ambos tratados, para construir así todo el esquema de la comunicación.

Existe por de pronto una comunicación extrínseca, que a su vez puede ser ya meramente intencional, así en las causas finales, ya real y verdadera; así en la causa eficiente. Para despejar el camino por recorrer, eliminemos desde ahora esta comunicación extrínseca; no obsta ni a la noción de subsistencia ni a la de supósito esta posibilidad de ser causa final o causa eficiente y así de algún modo comunicarse al efecto. Y pasemos de seguido a las comunicaciones intrínsecas (56).

Comienza Suárez llamando a esta intrínseca con otro nombre, *communicatio formalis*:

«Voco autem formalem, non tantum illam quae est in genere causae formalis, sed omnem illam in qua res communicat, vel praebet

(56) Ib., s. V, n. 54: «Est enim in primis quaedam communicatio extrinseca intentionalis... et hoc modo constat subsistentiam et suppositum esse communicabilia, dicunt perfectionem aliquam per se amabilem. Alia est communicatio etiam extrinseca, sed realis, et effectiva... et hoc etiam modo clarum est non esse de ratione suppositi ut sit hoc modo incommunicabile».

alicui suammet entitatem seu formalitatem, quomodo etiam materia dicetur intrinsece ac formaliter se communicare composito» (57).

Esta comunicación intrínseca o formal puede también multiplicarse. La primera manera es tan sólo según razón, la cual puede de modo conciso definirse:

«Superioris ad inferiora secundum abstractionem rationis, quae dici potest communicatio rationis, quia res, quae sic communicari dicitur, non est vere in re una nec distincta ex natura rei ab inferioribus» (58).

Tal es el caso de los universales, de las especies y de los géneros.

Contrapónese a esta comunicación de razón otra real:

«Alia est ergo communicato realis, qua una res singularis communicat se ipsam alicui vel aliquibus» (59).

A esta clase de comunicaciones pertenece la del accidente a su propio sujeto, no considerada por Suárez, pues aquí se trata únicamente de entidades sustanciales. Es menester seguir desde ahora con esmero y solercia las ulteriores divisiones de esta comunicación real.

Es posible una comunicación real de una entidad a otra o a varias a la vez, y puede todavía realizarse de dos modos:

«Una per identitatem perfectam, et quasi intimam inclusionem (ut sic dicam) eiusdem rei quae communicatur, in illa cui communicatur. Alia sine identitate, quae necessario esse debet media aliqua reali unione» (60).

Suárez señala diversas uniones reales de uno u otro género; por ejemplo, la de la esencia divina a las tres divinas Personas, la de la materia a la forma, la de la naturaleza a la persona, y viceversa.

---

(57) Ib.
(58) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 8.
(59) Ib.
(60) Ib.

Antes de comparar estos diversos miembros de la subdivisión de la comunicabilidad y definir en concreto cuál es la comunicación que propia y formalmente se excluye por la subsistencia o supositalidad, reduzcámoslos a un breve esquema:

Communicatio
extrinseca
intentionalis
realis
intrinseca: in qua res communicat vel praebet alicui suammet entitatem.
rationis: superioris ad inferiora secundum abstractionem rationis.
realis, qua una res singularis communicat se ipsam alicui vel aliquibus.
per identitatem perfectam, per quasi intimam inclusionem eiusdem rei quae communicatur in illa cui communicatur.
sine identitate, media aliqua reali unione.

Hemos dicho ya que tanto en la persona como en la subsistencia cabe la comunicación extrínseca. ¿Qué decir de las diversas formas de la intrínseca?

Por de pronto, la de razón es incompatible tanto con la subsistencia como con la supositalidad. Al fundamentar esta incomunicabilidad intrínseca aparece el genio metafísico y absoluto de Suárez. Esa incompatibilidad no es formal y específica, sino más bien material y común a otras muchas entidades que sean singulares e individuales:

«Hanc communicationem excludit in primis incommunicabilitas suppositi et subsistentiae, sed non est propria eius, set communis cuilibet rei singulari, nam quaelibet res singularis, sive sit natura, sive suppositum non potest pluribus inferioribus communicari. Imo ipsummet suppositum, vel subsistentia in tantum est hoc modo incommunicabilis, in quantum in re ipsa singularis est, nam ipsa ratio subsistentiae, vel suppositi, prout abstracte concipi potest, communicabilis est secundum rationem» (61).

Pasemos a la comunicación real. Viene en primer lugar la que se realiza por identificación perfecta. Aquí interviene de-

(61) *Disp. Met.*, XXXIV, s. V, n. 54.

cisivamente la doctrina suareziana de que la naturaleza divina de por sí tiene ya una subsistencia o perseidad actual absoluta. Esto supuesto, tenemos el caso de una subsistencia que puede tener esta comunicación real:

«Nam divina natura, licet sit singularis et essentialiter subsistens, realiter communis est tribus personis realiter distinctis secundum totàm suam perfectionem» (62).

En cambio, esta comunicación no es posible para la persona, aun para las Personas divinas. De aquí deduce Suárez una conclusión de importancia:

«Hinc obiter intelligitur, hanc saltem incommunicabilitatem esse necessariam ad rationem personae, respectu rerum distinctarum, id est, ut non possit hoc modo multis communicari per identitatem: imo si hoc habeat et alioqui sit res subsistens, integra et completa, erit necessario suppositum, quamvis absolute illa incomunicabilitas non sufficiat, nam quaelibet entitas creata illam habet» (63).

Tenemos ya aquí indicada una diferencia entre supositalidad y subsistencia, una comunicabilidad compatible con ésta y no con aquélla. Pero continuemos.

En la comunicación real pueden darse dos casos, de los cuales el primero es el de la unión simultánea con varias entidades a la vez. No repugna tal ni a la subsistencia ni a la persona. Tenemos en hecho de verdad un ejemplo de esto en la Persona y subsistencia relativa del Verbo, comunicada idénticamente a la naturaleza divina y, por unión hipostática, a la naturaleza humana. Claro que se trata de un caso sobrenatural y milagroso, pero aun éste sería imposible de existir incompatibilidad metafísica de tal unión.

Examinemos finalmente la otra comunicación real:

«Porro praeter communicationem unius rei respectu plurium, potest intelligi communicatio unius rei respectu alterius per formalem unionem; vel coniunctionem aliquam» (64).

---

(62) Ib., n. 55.
(63) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 8.
(64) *Disp. Met.*, XXXIV, s. V, n. 57.

Antes de discutir el nuevo caso recordemos una doctrina suareziana. Suárez admite, como hemos indicado, subsistencias completas e incompletas, según que las existencias sustanciales de que se trate sean completas o incompletas. Así, el alma espiritual tiene su subsistencia incompleta, como también la tiene la materia prima. No nos detenemos a explayar estos extremos de la teoría suareziana, porque nos distraeríamos de las líneas esenciales de ella, las cuales son las únicas que por ahora nos interesan.

Esto supuesto: si tomamos la comunicación real sin identidad en bloque, sin distinguir una modalidad de ella concreta y particular, tal unión es compatible tanto con la supositalidad como con la subsistencia. Porque si la subsistencia es incompleta, entonces podrá unirse con la comparte para formar una única completa; si la naturaleza es completa, podrá unirse con su propia supositalidad y subsistencia, y ésta, o éstas, con aquélla.

«Sumendo autem communicabilitatem ut excludit communicationem in tota hac amplitudine, non est de ratione suppositi seu rei subsistentis ut sic: nam res subsistens communicari potest alteri, ut forma materiae retento suo subsistendi modo, si ita informet ut non inhaereat, nec in suo esse pendeat a subiecto, ut de anima rationali probabilius est; et similiter potest res subsistens communicari alteri ut subiectum formae... Denique hoc modo, sicut natura communicatur personae, ita persona potest communicari naturae, ut in mysterio Incarnationis, persona Verbi communicat, et iuxta probabilem sententiam posset etiam communicari pluribus de potentia absoluta» (65).

Cortando la prolijidad de este razonamiento, que no puede ya ser ulteriormente prolongado sin daño de la claridad y nitidez, ciñámonos en concreto a determinar con toda precisión la incomunicabilidad propísima de la subsistencia y de la supositalidad tomadas en sus conceptos.

Por lo que hace a la subsistencia, encontramos a primera vista justificada la siguiente afirmación suareziana:

«Incommunicabilitas omnimoda non est de ratione subsistentiae» (66).

(65) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 9.
(66) Ib., n. 21.

Esto es evidente después de lo expuesto y no necesita más comentarios. Sin embargo, alguna incomunicabilidad lleva consigo la subsistencia, incluída en la perseidad:

«Atque ita facile constat quid dicendum sit de subsistentia ipsa in abstracto sumpta, nam, generatim loquendo, de ratione illius tantum est illa incommunicabilitas quae opponitur inhaerentiae, seu inexistentiae, in alio sustentante» (67).

Con otra fórmula había expuesto esta misma función formal de la subsistencia:

«Subsistentia intrinsece ac formaliter includit independentiam a sustentante» (68).

Así queda definitivamente fijada la noción esencial de la subsistencia con toda precisión.

Si ahora intentamos hacer lo mismo con la supositalidad, hemos de presuponer que ella prerrequiere, aunque no en el tiempo, una naturaleza completa y subsistente, y, por lo tanto, que las comunicaciones excluídas por la sustancia completa subsistente deben darse previamente. Entonces tendrá lugar la determinación formal de la incomunicabilidad del supósito. También en este punto la mente de Suárez vió clara y precisamente el punto esencial:

«Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabile alteri supposito non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur: nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum: haec ergo incommunicabilitas est propria suppositi ut suppositum est. Unde etiam divinis et increatis suppositis convenit, nam licet suppositum divinum communicabile sit creatis naturis, non tamen ut ab eis terminetur, sed ut eas terminet, et quasi in se sustineat» (69).

Sólo una observación debe añadirse para dar el último toque: esta absoluta incomunicabilidad a otro supósito debe entenderse en forma que el supósito por comunicar, aun después

(67) *Disp. Met.*, XXXIV, s. V, n. 61.
(68) Ib., n. 41.
(69) Ib., n. 58.

de la unión, continúa siendo supósito, pues si al unirse ha de perder la supositalidad, bien cabe entonces la comunicabilidad de un supósito a otro, para que perdiéndose ambos se forme uno total y único:

«Atque ita contingit in praedicto exemplo, nam, cum aqua unitur aquae, utraque amittit aliquem ultimum terminum terminantem et complentem rationem totius, seu totalis substantiae, quam suppositum significat, et ambae acquirunt communem terminum, in quo uniuntur per modum partium et ideo quae uniuntur, non sunt supposita, sed potius ut uniantur, desinunt esse supposita: atque ita semper verum est, suppositum ut suppositum esse incommunicabile, vel (ut ita dicam) inunibile substantialiter alteri supposito» (70).

Finalmente, si comparamos la incomunicabilidad propia de la subsistencia con la de la supositalidad, encontraremos las siguientes diferencias, que expresaremos con las palabras de Suárez mismo:

«Addo secundo, ut hoc magis explicetur, ad omnem perseitatem essendi sequi aliquam incommunicabilitatem, sed non semper eamdem aut omnimodam. Divina enim natura ex suo modo essendi per se quem subsistentiam absolutam appellamus, habet ut nulli alteri personae a se distinctae realiter seu actualiter in re ipsa possit communicari per modum compositionis aut hypostaticae unionis, et ita potest simpliciter dici incommunicabilis alteri, et in hoc convenit cum qualibet persona, tamen non habet ex vi illius modi quod sit incommunicabilis per identitatem, quod non est proprie communicari alteri, sed multis cum quibus est idem, et in hoc differt a persona ut sic, nec talis communicatio necessario excluditur per subsistentiam ut sic (71).

Esta comparación ha mirado a la incomunicabilidad en sí misma, y se ha encontrado mayor y más absoluta la de la persona que la de la subsistencia. Si además se tiene en cuenta que la subsistencia puede ser incompleta, entonces es todavía más neta la mayor incomunicabilidad del supósito, y habrá que decir que la incomunicabilidad simplemente es propiedad y gaje de la supositalidad.

(70) Ib., n. 59.
(71) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 22.

Al llegar a este punto de nuestro estudio bien pudiéramos darlo por terminado. Han quedado ya del todo fijos los conceptos que queríamos definir. Con todo, es aún posible hallar en Suárez elementos que pueden arrojar más luz para penetrar en toda la entraña de estos conceptos céntricos en la metafísica y trascendentales aun en la teología.

IV. SUPOSITALIDAD-SUBSISTENCIA CREADA

Hemos hecho notar que tratábamos de la subsistencia sin calificativos y que la tomábamos cual de la metafísica salía a flor de tierra. Por eso hemos reduplicado tantas veces los términos. Ahora queremos añadir un calificativo a la subsistencia para tratar de la creada, y la vamos a comparar a la supositalidad.

En términos expresos, se propone la definición de la subsistencia creada:

«Ex dictis... colligi potest definitio, seu descriptio subsistentiae creatae, de qua sola nunc agimus, videlicet, esse modum substantialem ultimo terminantem substantialem naturam, constituentemque rem per se subsistentem, et incommunicabilem.»

No se le escapa a Suárez el alcance de la última nota puesta en la definición, e inmediatamente añade:

«Cuius descriptionis omnes partes declaratae a nobis sunt, praeter ultimam de incommunicabilitate: quamquam enim haec non sit de ratione subsistentiae ut sic, nam in Deo reperitur subsistentia communicabilis: est tamen de ratione subsistentiae creatae propter limitationem eius ut in superioribus tactum est. Ac propterea omnis subsistentia creata est suppositalitas vel personalitas, de cuius ratione est incommunicabilitas sine ulla controversia» (72).

Es decir, Suárez hace aquí una identificación formal entre subsistencia creada en cuanto creada y supositalidad, suponiendo que por ser creada la subsistencia logra aquel grado de incomunicabilidad propio de la supositalidad. No se le oculta a

(72) *Disp. Met.*, XXXIV, s. V, n. 1.

Suárez que al concretar la noción de subsistencia en creada se le abre un portillo de comunicación que debiera estar herméticamente cerrado. Véase cómo propone él mismo la dificultad:

«Subsistentia ergo creata, quae suppositum semper constituit, incommunicabilis etiam esse debet: nam si ipsa communicabilis esset, quomodo posset rem incommunicabilem reddere. Haec autem incommunicabilitas videtur repugnare cum his, quae diximus de compositione subsistentiae„ et de unione unius subsistentiae cum alia, quia omnis compositio fit per quandam communicationem: oportet ergo verum sensum huius incommunicabilitatis aperire» (73).

Para resolver esta dificultad y poner de manifiesto la plena incomunicabilidad que la condición de criatura añade a la subsistencia, recorramos brevemente el esquema de comunicaciones anteriormente fijado. Pero obsérvese que de nuevo comparamos formalmente los conceptos y que, por consiguiente, es necesario tener ante los ojos la omnipotencia divina, pues si con ella es posible una comunicación excluída en el orden puramente natural, querrá ello decir que no provenía tal exclusión metafísicamente de la esencia misma, pues las incompatibilidades de ese género son absolutas e insuperables.

Por de pronto, cuando se trata ahora de comparar subsistencia con supositalidad, se trata de una subsistencia singular, con lo que queda eliminada la comunicabilidad del universal, que Suárez llamaba de razón; y además se trata de una subsistencia completa, con lo que también desde un principio queda eliminada la comunicación real de la parte a la comparte, de la parte al todo. Por eso Suárez dice claramente:

«In creaturis autem... si res subsistens sit etiam completa est omnino incommunicabilis ac suppositum» (74).

Entre las comunicaciones reales venía en primer lugar la de una entidad a varias "per identitatem perfectam". La noción general de subsistencia no la excluía, pero la excluye formalmente la finitud y limitación que consigo trae la subsistencia

(73) Ib., n. 53.
(74) Ib., n. 60.

creada. La comunicabilidad propia de la subsistencia divina provenía no de imperfección alguna,

«sed propter suam infinitatem, ratione cuius communicatur multis suppositis ineffabili quodam modo, per summam identitatem et simplicitatem» (75).

¿Cómo es que, por lo tanto, la finitud de la criatura impide esa comunicabilidad? Porque también puede impedirse sin ella: las Personas divinas tienen su subsistencia propia, y, sin embargo, siendo también infinita, es con todo absolutamente incomunicable, como que es Persona, y Persona en el alcance más profundo y perfecto de la palabra. Suárez responde sin dificultad. La subsistencia de las Personas divinas, no la absoluta y propia de la naturaleza divina, es relativa, y por serlo incluye oposición mutua de las tres Subsistencias entre sí, pues respecto de otras subsistencias o naturalezas inferiores les es incomunicable por su propia eminencia e infinitud, que les impide identificarse con criatura alguna.

Por una razón del todo opuesta, la subsistencia creada viene a tener esa misma incomunicabilidad:

«Quod etiam est certissimum, et ratio eius est limitatio entitatis finitae et creatae, quae non potest una vere ac realiter existens cum multis realiter distinctis, et cum singulis realiter identificari, absque ulla distinctione actuali, quam in re ipsa cum illis habeat; si autem uni rei tantum hoc modo identificaretur, illa non esset propria communicatio, sed adaequata identitas» (76).

Con esta incomunicabilidad queda ya resuelta la diferencia mayor entre supósito y subsistencia, según la hemos encontrado en la tercera parte de este estudio. Nótese de paso que de hecho sólo en la subsistencia absoluta de la naturaleza divina hemos encontrado esta comunicabilidad por identidad perfecta, pues está eliminada de todas las demás subsistencias, creadas o increadas, aunque por razones distintas y aun opuestas.

Continuemos el examen. Toca su vez a la comunicación real

(75) Ib.
(76) *De Ina.*, D. XI, s. III, n. 8.

sin identidad por medio de unión. El primer caso atiende a la unión simultánea a muchos.

Tomado el caso en el orden puramente natural, Suárez no necesita discutirlo:

«Alia vero communicatio realis unius et eiusdem rei singularis respectu plurium et distinctarum, non per identitatem, sed per unionem tantum, naturaliter saltem loquendo, repugnat supposito et subsistentiae creatae; unde hoc sensu etiam incommunicabilitas tali communicationi opposita, est de ratione illius» (77).

Pero no puede bastarnos, como lo hemos ya advertido, excluír esta unión restringida al orden puramente natural: queremos deducir consecuencias absolutas, valederas en el orden metafísico. Por lo tanto, debemos mirar no menos al orden posible a la omnipotencia divina, incluyendo aún una intervención milagrosa. Suárez examina el asunto con detención. Hay que distinguir dos casos distintos: el primero pregunta de la posibilidad de unión con varios supósitos a la vez. La respuesta es clara: es imposible en absoluto que una subsistencia creada pueda unirse con varios supósitos a la vez. Pero planteado el caso respecto de la unibilidad simultánea con varias naturalezas, siempre en el supuesto de una intervención divina, Suárez no responde tan categóricamente. Con todo, cree que también esta unión es imposible. La razón es la siguiente:

«Imo iuxta probabilem opinionem Theologorum, etiam supernaturaliter seu per divinam potentiam, omnis subsistentia creata est incommunicabilis, non solum pluribus suppositis, quod indubitatum est, sed etiam pluribus naturis: subsistentia enim creata ita est alligata (ut sic dicam) propriae naturae quam terminat, ut nulli alteri communicari possit, quod aliis verbis dici solet, suppositum creatum ita esse imperfectum, ut non possit alienam naturam assumere aut terminare.»

Parece que ya no había más que preguntar. Suárez, especialista en agotar las cuestiones hasta en sus últimos detalles, encuentra algo por examinar todavía. Suponiendo esa incomunicabilidad natural y sobrenatural de que estamos hablando,

(77) *Disp. Met.*, XXXIV, s. V, n. 56.

¿cuál es su última raíz? Suárez responde por partes, pero derecha y terminantemente:

«Unde fit hanc incommunicabilitatem absolute sumptam [recuérdese que hablamos de la unión de la subsistencia creada con varias naturalezas] non esse de ratione suppositi ut sic, sed de ratione suppositi creati. Imo in ipsomet supposito creato non oritur ex aliqua conditione ad rationem suppositi pertinente, nam aliis etiam rebus convenit quae non sunt supposita... Quod ergo subsistentia creata non possit naturaliter communicari pluribus rebus, seu naturis, ex eo provenit quod limitata est et finita: ex eadem enim radice similis incommunicabilitas reperitur in omnibus exemplis adductis, et in aliis rebus aut modis similibus. Quod vero etiam supernaturaliter eadem subsistentia creata incommunicabilis sit multis naturis, etiam existimatur provenire ex limitatione eius, sed quia haec communis ratio non sufficit, ut opinor, addendum est id oriri ex propria imperfectione subsistentiae creatae, scilicet, quia solum est modus naturae quam terminat, et non res omnino ab illa distincta. Est enim intrinsecum huic modo ut solam illam rem afficere possit quam modificat, quia in suo modo afficiendi dicit quandam identitatem cum re quam afficit. Unde hoc non est proprium subsistentiae, sed commune omnibus modis, tam substantialibus, quam accidentalibus» (78).

Por lo que hace a la comunicación por unión real de la subsistencia, no ya con muchas, sino con una entidad, es fácil responder a la cuestión. No entra en discusión la comunicabilidad de una parte a otra parte sustancial, pues tratamos de sola la subsistencia completa. Por lo que hace a los accidentes, advierte Suárez que no es propiamente en la subsistencia donde ellos se reciben, sino en la naturaleza (79). Y, finalmente, es claro que en la subsistencia creada se da la unibilidad con su propia naturaleza, la cual no obsta a la incomunicabilidad propia de la supositalidad.

Sintetizando todos estos resultados, tenemos que la subsis-

(78) Ib.

(79) Ib., n. 58: «Unde suppositum creatum ut tale est, omnino est incommunicabile, quia neque ulterius determinari potest, aut quasi contrahi, vel modificari in genere substantiae, et quamvis accidentia recipiat, quibus communicari videtur, non tamen recipit illa secundum subsistentiam suam, sed secundum naturam, cuius signum est, quia ablata subsistentia, eadem accidentia manent, praeterquam quod haec communicatio accidentium est in alio genere, et valde extrinseca».

tencia creada singular y completa, tomada formalmente y reduplicando todos estos elementos, es en su mismo concepto una propia supositalidad, porque tiene ya toda la incomunicabilidad constitutiva de ella. Suárez resume brevemente todo el análisis razonado que siguiéndole nosotros hemos hecho:

«Quarto suppono, in rebus creatis per eundem omnino terminum seu modum positivum substantialis naturae constitui rem per se existentem, et omnino incommunicabilem, et consequenter personam vel suppositum. Itaque illa ratio per se essendi est etiam ratio incommunicabiliter existendi, nec in re haec distinguuntur in tali modo seu termino, etiam si ratione a nobis praescindantur. Ratio autem est, quia ille terminus, ut est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum ut ad hypostasim, seu terminum hypostaticae unionis; et quoniam alias terminus ille creatus esse supponitur et finitus, est etiam intrinsece incommunicabilis aliquibus per identitatem cum illis, et ita habet omnem incommunicabilitatem, quae ad rationem suppositi necesaria est; et ideo in rebus creatis illemet terminus naturae, qui constituit rem subsistentem, seu per se existentem, constituit etiam suppositum vel personam, estque subsistentia et supposítalitas seu personalitas» (80).

CONCLUSION

Cerniendo cuanto con razonamientos más o menos largos hemos expuesto, para cosechar finalmente lo que pudiera presen-

---

(80) *De Inc.*, D. XI, s. III, n. 11. Hacia el fin de la sección V de la *Disp. Met.*, XXXIV, a la que tantas veces vamos aludiendo, hace Suárez una síntesis de estas mismas doctrinas, bajo otra forma. Puede completar nuestra exposición, y tal vez aclararla y precisarla más, pues la mira desde otro punto de vista: «Loquendo vero in particulari de subsistentia completa, quae in rebus creatis semper est supposítalitas, vel personalitas, illa potest dici aliquo modo communicabilis ut quod, incommunicabilis vero ut quo, si Metaphysicorum more loquamur: illa enim quatenus est actus quidem naturae, cui adiungitur, communicatur illi, et hoc sensu dicitur communicabilis ut quod, constituit tamen rem omnino incommunicabilem, tum per modum formae inhaerentis quatenus subsistentia est, tum etiam per modum partis quatenus completa est: et hoc modo dicitur incommunicabilis ut quo. Unde consequenter habet ut etiam ut quod, sit incommunicabilis caeteris rebus, praeterquam suae propriae naturae; et ut illi etiam non sit communicabilis per inhaerentiam, sed per intimam quandam modificationem et identitatem. Duobus praeterea modis intelligi potest subsistentiam creatam, et completam esse in-

tar alguna novedad, obtendremos precisados y puntualizados con justeza tres conceptos.

Primeramente, el concepto de sustancia. Suele darse como definición de ella "ens per se stans". Según las especulaciones de Suárez, podrá todavía afinarse más en esa definición, hasta que obtengamos su último elemento constitutivo y su primer discriminativo de cuanto sustancial no sea. Para Suárez basta y se requiere para ello: *ens exigens esse per se*.

Lograda esta definición, fácil es llegar a depurar la de subsistencia. La subsistencia es una entidad de orden existencial, cuya función es actuar esa exigencia que constituye la sustancialidad. La subsistencia podrá ser definida *perseitas existentiae*, o *modus per se naturae existentis*, o *modus existendi per se*, más bien que *existentia per se*. Esta perseidad es simplemente perfección, que en consecuencia debe ser atribuída también a Dios, a su naturaleza absoluta. Por lo tanto, como cualquier otro atributo absoluto, es comunicable a las tres divinas Personas por identidad perfectísima. Así, no es de la noción de subsistencia una incomunicabilidad absoluta.

En cambio, la noción de supósito incluye incomunicabilidad. Si se quiere obtener la máxima precisión en este concepto, del supósito es aquella incomunicabilidad que excluye unión a otro como a sustentante o término suyo.

Comparadas la noción de subsistencia y la de supositalidad, a ésta pertenece mayor y más perfecta incomunicabilidad. Si

---

communicabilem ut quo, seu (quod idem est) esse rationem constituentem rem incommunicabilem. Primo respectu ipsius constituti per ipsam ut sic; et hoc est certissimum, quia illud constitutum est suppositum, quod ut tale est, omnino est incommunicabile ut declaravimus. Secundo respectu naturae quam terminat, id est, quod non solum suppositum ipsum, sed etiam naturam semel terminatam, reddat incommunicabilem alteri supposito, seu incapacem alterius subsistentiae. Et hoc quidem, si solum secundum naturae leges, et capacitatem naturalem intelligatur, est certissimum, et per se notum. Si autem in ordine etiam ad divinam potentiam, res est incerta, quamvis probabile sit, hoc etiam modo reddi prorsus incommunicabilem naturam creatam, propria subsistentia terminatam... De subsistentia denique incompleta dicendum est, constituere rem incommunicabilem per modum inhaerentis, non tamen per modum partis; nam hoc ipso quod incompleta est, potest esse pars; et ideo illi non repugnat communicatio per modum partis, ut satis ex superioribus constat». *Disp. Met.*, XXXIV, s. V, n. 61.

la noción de subsistencia se restringe, concretándola en singular, completa y creada, entonces vienen a identificarse formalmente las nociones de subsistencia y la de supósito, tomando a ambas en el orden creado. Pues con la finitud propia de la criatura se cierra aquella posibilidad de comunicación que en la subsistencia pura quedaba abierta.

De querer agotar la materia de nuestro estudio, debería continuar aquí una valoración crítica de esta especulación suareziana. Pero ella está en función de elementos que no queremos considerar. A saber: sería necesario un estudio de las fuentes en que Suárez se ha inspirado, para así determinar las innovaciones por él introducidas y justipreciarlas. Ello llevaría consigo un estudio detallado de esas fuentes históricas, especialmente de las teológicas. Y a propósito de la teología, sería menester ceder a ella la palabra para obtener el último fallo, pues en estas especulaciones juega papel importantísimo la teología trinitaria.

Mirada esta exposición simplemente desde el punto de vista metafísico, no es dificultoso advertir su dependencia casi total de las nociones fundamentales de existencia y sustancia, y que, éstas supuestas, Suárez es perfectamente lógico en las consecuencias que deduce, a nuestro ver, de gran alcance para su sistema metafísico. Si el lector nos tolera la audacia de expresar nuestro juicio en materias en que sólo nombres autorizados son llamados a dar su fallo, nos animaremos a decirle que el punto de partida suareziano es sólido y bien razonado metafísicamente.

De todos modos, sí nos será permitido llamar de nuevo la atención de nuestros lectores sobre la fuerza especulativa de Suárez: es amplio al examinar todas las posibilidades que en el campo metafísico se le abren y es profundo al ahondar en ellas hasta conseguir extraer limpias y puras de toda escoria las esencias de los seres. De un ingenio así bien han podido brotar sus celebérrimas *Disputationes Metaphysicae*.

J. ITURRIOZ, S. J.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).

SAN IGNACIO DE LOYOLA
Y
ERASMO DE ROTTERDAM

(*Conclusión.*)

V

FUENTES DE LAS REGLAS PARA SENTIR CON LA IGLESIA

Cualquier conocedor del espíritu ignaciano que lea, aunque someramente, los escritos de Erasmo advertirá inmediatamente el antagonismo irreductible de esas dos mentalidades: la del Santo de Loyola y la del humanista de Rotterdam; verá la diversa actitud que ambos guardan ante el problema dogmático de la Iglesia jerárquica y ante el, más práctico, de la piedad cristiana; pensará en seguida en las *Reglas para sentir con la Iglesia* y espontáneamente se le ofrecerá esta pregunta: siendo estas *Reglas* la antítesis del espíritu erasmiano, ¿no irán dirigidas contra el erasmismo, cuyos perniciosos efectos había San Ignacio palpado en Alcalá y observado en París? ¿No serán la respuesta categórica de la naciente Contrarreforma a las últimas críticas del Humanismo?

Planteada así la cuestión, no se puede negar su seductora apariencia.

Pero debemos preguntarnos, en primer lugar: ¿conocía San Ignacio con bastante precisión las doctrinas erasmianas para opo-

nerles un catálogo de normas concretas, perfectamente antitéticas?

Sabemos que, salvo el *Enchiridion*, no leyó jamás obra alguna de Erasmo. ¿Y conservaría un recuerdo bastante preciso de aquellas páginas latinas que hojeó en Barcelona? Con todo, fácil le fué conocer las audaces opiniones de aquel escritor, bien por el eco que hallaban en muchos universitarios, bien por la refutación que de ellas hizo el teólogo sorbónico Noel Beda. Y mejor, sin duda, por las *Determinationes* o Censuras de la Facultad de Teología de la Universidad Parisiense, pues aunque algunas de éstas sean de fecha algo anterior a la venida de Ignacio a París, es de suponer que serían conocidas de todos los estudiantes y que se aducirían continuamente aun en las disputas escolásticas.

Ya en mayo y junio de 1525 condenó la Facultad de Teología las versiones francesas, hechas por el caballero flamenco Luis de Berquin, de ciertos opúsculos erasmianos, como *"Encomium matrimonii"*, *"Querela Pacis"*, *"Brevis admonitio de modo orandi"*, *"Symbolum"* (99).

En julio de 1526 presentó Beda a la Facultad muchas proposiciones extraídas de las *"Paraphrases in novum Testamentum"*, del *"Elenchus"* y de otros libros de Erasmo. La Facultad las condenó el 16 de diciembre de 1527 (100).

Entre las proposiciones censuradas hay algunas que nos interesa subrayar, como la que afirma que *el Cristianismo sería más puro si no se prescribiesen ayunos y abstinencias*, contraria, como se ve, a la Regla 7 ignaciana; y la que dice *ser ridículo que los monjes y las mujeres, ignorando lo que pronuncian, murmuren salmos y oraciones*, contraria a la Regla 3; así como la que se dirige en general contra las ceremonias que el autor apellida "judaicas", y, en fin, la que critica a los teólogos escolásticos, poco conforme a la Regla 11 de San Ignacio.

Estando ya el Santo en París, a fines de julio de 1528, prohibió la Facultad a todos los Regentes de los Colegios leer a sus alumnos los *Coloquios familiares*, de Erasmo, como perniciosos a la juventud; y es de creer que con esta ocasión se recordase

(99) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ: *Collectio iudiciorum*, II, 42-46.
(100) *Ibid.*, II, 53-77.

la censura más explícita que dos años antes (el 16 de mayo de 1526) la misma Facultad había lanzado contra la misma obra.

Como todo este *Syllabus* de proposiciones llegó probablemente a conocimiento de San Ignacio, quiero extractarlo aquí con sus palabras textuales para que se vea la posible relación, o al menos la semejanza, con las *Reglas para sentir con la Iglesia*:

«*Determinatio Facultatis super Colloquia Erasmi*... Anno Domini millesimo quingentesimo vicesimo sexto, die decima sexta mensis maii, fuit congregata Facultas per iuramentum in Collegio Sorbonae, ad deliberandum finaliter quid esset agendum de Libro qui inscribitur *Familiarium Colloquiorum opus*... In omnium magistrorum praesentia repetita sunt et rememorata, quae per Deputatos prius diversis vicibus fuerunt adducta, videlicet quod per Autorem dicti libri, quisquis is esset, *ieiunia et abstinentiae Ecclesiae pervipenduntur* (cf. Regla 7). Beatae Virginis et *Sanctorum pro ludibrio habentur suffragia* (Reg. 6). *Virginitas, si coniugio conferatur, nullius est aut parvi momenti* (Reg. 4). *Religionis etiam dissuadetur omnibus ingressus* (Reg. 5). *Item arduae difficilesque Theologiae quaestiones* gramaticulis contra Universitatis per Magistros in Artibus iurata Statuta *proponuntur*, unde facile in errores prolabi possunt (Reglas 16, 17, 18) et pleraque consimilia perperam in dicto libro tractantur. Quibus diligenter et attentis et perpensis», etc. (101).

Y a continuación:

«*A messeigneurs de Parlament*... Sequuntur nonnulla erronea, scandalosa aut impia quae continentur in libro qui dicitur: Familiarium Colloquiorum opus...

In dialogo de valetudine adversa, impudenter irridet devotionem quam habet populus ad sacrae Religionis habitus...

In dialogo de visendo loca sacra, *ridet votum Hierosolymitanum*... (Reg. 6).

In dialogo qui dicitur Confessio militis, *irreverentius ac impudentius loquitur de confessione sacramentali*... (Reg. 2).

In dialogo qui inscribitur Pietas puerilis, *censet imprimis peccatum grave non esse transgredi constitutiones ecclesiasticas* nisi accedat contemptus malitiosus... (Reglas 1, 9, 10). *Deinde innuit confiteri soli Deo sufficere si non aliud Ecclesia ordinasset*... (Reg. 2). Post haec *reprehendit modum disputandi theologorum*, non intelligens nos propterea Theologos non vacillare in fide, quia quaestiones de his fa-

(101) *Ibid.*, II, 47.

ciunt quae ad fidem spectant, non enim per huiusmodi quaestiones de fide dubitatur, *sed per eas fides explicatur apertius* (Reg. 11).

In dialogo qui dicitur Convivium prophanum, *abstinentiam a carnibus ab Ecclesia indictam carpit*, quasi illa adversetur Evangelicae libertati... (Reg. 7).

In dialogo qui inscribitur Convivium religiosum, primo vult quod haec omnia, *delectus ciborum*, vestitus praescriptus, *ieiunium, sacrificium, precés*, veluti pensum absolute *et quies diei festi sunt affinia iudaismo*... (Reglas 3, 6, 7, 9, 10), praetendit quod vulgus Christianorum totam suam salutem *in caeremoniis*... constituit... quasi videlicet Christiani per sola sacramenta sperent salvari, sine adimpletione praeceptorum Dei... (Reglas 7, 10). *Peccatum capitale iudicat ornare templa*, ditare monasteria... (Reg. 8).

In dialogo qui dicitur Apotheosis Capnionis Reuchlin, excessive commendat dum *ipsum confert in gloria cum divo Hieronymo* et absque Sedis Apostolicae auctoritate eum adscribit numero Sanctorum... (Reg. 12) (102).

In dialogo qui dicitur proci et puellae, multis exemplis *persuadere nititur coniugium praeferendum virginitate*... (Reg. 4). *Praefert castitatem coniugatorum castitati sacerdotum et religiosorum*... (Reglas 4 y 5).

In dialogo Eubuli et Catharinae, *statum religionis maxime vituperat*... Asserit caeremonias religionis nihil facere ad pietatem neque quemquam commendare oculis Christi... (Reg. 5).

In dialogo qui dicitur Virgo paenitens, *increpat inducentes ad religionem*... (Reglas 5, 4).

In dialogo Militis et Carthusiani, *caerémonias religionis maxime parvi pendit*... (Reg. 5).

In dialogo qui dicitur Naufragium, impie ridet titulos quos Ecclesia recte tribuit beatae Virgini... Reprobat insuper prolixius vota fieri sanctis... (Reglas 5, 6).

In dialogo qui dicitur Inquisitio de fide, *arduas fidei quaestiones et periculosas* simplicibus et pueris contra iuris dispositiones *proponit*... (Reglas 15, 16, 17). *Dicit non credendum in sanctam Ecclesiam*... (Regla 1).

In dialogo Franciscani, praetendit convenientius esse quod religiosi non differant vestimentis a caeteris...

---

(102) Luis Coronel, consejero de Carlos V, predicador de la Corte, que se doctoró en París en 1514 con fama de eximio teólogo, escribía en 1527 que Erasmo era el Jerónimo o el Agustín de los tiempos modernos. Frases tan hiperbólicas como ésta, y aun más, repetían los adoradores del humanista de Rotterdam, a quien veneraban como a una divinidad. Si San Ignacio las oyó alguna vez, lo que no sería nada extraño, es indudable que reaccionaría, indignado, contra tales enormidades, y quizás se refiera a ellas en la Regla 12, a que aludimos en el texto, y en la cual prohibe «hacer comparaciones de los que somos vivos a los bienaventurados pasados».

In dialogo qui inscribitur Peregrinationis ergo..., carpit quod tot sint in ecclesia baptisteria, *tot candelabra, tot statuae aureae, tot organa, tot concentus musici inmensi sumptus...* (Reg. 8).

In dialogo Lanionis et Salsamentarii, *ciborum delectum dicit abrogatum divina et apostolica sententia..., caeremonias item Ecclesiae in ieiunio, abstinentia* a carnibus, diversitate vestium, rasura capitis *et quibusdam aliis taxare videtur...* (Reg. 7), *censet inmutandas constitutiones et caeremonias Ecclesiae*, quas carnales appellat... (Reglas 7, 9, 10).

In dialogo qui dicitur Funus, minus recte videtur sentire autor *de fundatione obituum et de precibus pro defunctis exsolvendis* (Regla 6) (103).

---

(103) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ: *Collectio iudiciorum*, II, 48-52. Otras condenaciones de Erasmo pueden verse en el mismo lugar hasta la pág. 77. Véase también DU BOULAY: *Historia Universitatis Parisiensis*, t. VI, págs. 210-211 (París, 1673). FERET: *La Faculté de théologie de Paris. Epoque moderne*, I, págs. 135-140.

A fin de que el lector pueda fácilmente hacer la comparación con las Reglas ignacianas, transcribimos éstas a continuación.

PARA EL SENTIDO VERDADERO QUE EN LA IGLESIA MILITANTE DEBEMOS TENER, SE GUARDEN LAS REGLAS SIGUIENTES:

1ª Regla.— La primera, depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedescer en todo a la vera Sposa de Cristo Nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárquica.

2ª Regla.—La segunda, alabar el confesar con sacerdote y el recibir del Sanctísimo Sacramento una vez en el año, y mucho más en cada mes, y mucho mejor de ocho en ocho días, con las condiciones requisitas y debidas.

3ª Regla.—La tercera, alabar el oír misa a menudo; asimismo cantos, psalmos y largas oraciones en la iglesia y fuera della; asimismo horas ordenadas a tiempo destinado para todo oficio divino y para toda oración y todas horas canónicas.

4ª Regla.—La cuarta, alabar mucho religiones, virginidad y continencia y no tanto el matrimonio como ninguna destas.

5ª Regla.—La quinta, alabar votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfecciones de supererogación; y es de advertir que como el voto sea cerca las cosas que se allegan a la perfección evangélica, en las cosas que se alejan, della no se debe hacer voto, así como de ser mercader o ser casado, etc.

6ª Regla.—Alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración a ellas y oración a ellos; alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias.

Como puede ver el lector, muchas, no todas, de las 18 Reglas ignacianas responden en realidad bastante bien a otras tantas proposiciones de Erasmo condenadas por la Facultad teológica,

---

7ª Regla.—Alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como de cuaresmas, cuatro témporas, vigilias, viernes y sábado; asímismo penitencias, no solamente internas, mas aun externas.

8.ª Regla.—Alabar ornamentos y edeficios de iglesias; asímismo imágines, y venerarlas según que representan.

9ª Regla.—Alabar, finalmente, todos preceptos de la Iglesia, teniendo ánimo prompto para buscar razones en su defensa, y en ninguna manera en su ofensa.

10ª regla.—Debemos ser más promptos para abonar y alabar, así constituciones, comendaciones, como costumbres de nuestros mayores; porque, dado que algunas no sean o no fuesen tales, hablar contra ellas, quier predicando en público, quier platicando delante del pueblo menudo, engendrarían más murmuración y escándalo que provecho; y así se indignarían el pueblo contra sus mayores, quier temporales, quier spirituales. De manera que, así como hace daño el hablar mal en absencia de los mayores a la gente menuda, así puede hacer provecho hablar de las malas costumbres a las mismas personas que pueden remediarlas.

11ª Regla.—Alabar la doctrina positiva y escolástica; porque así como es más proprio de los doctores positivos, así como de Sant Hierónimo, Sant Augustín y de Sant Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios Nuestro Señor, así es más proprio de los escolásticos, así como de Sancto Tomás, San Bonaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias para la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias. Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarescidos de la virtud divina, se ayudan de los Concilios, cánones y constituciones de nuestra sancta Madre Iglesia.

12ª Regla.—Debemos guardar[nos] en hacer comparaciones de los que somos vivos a los bienaventurados pasados, que no poco se yerra en esto, es a saber, en decir: éste sabe más que Sant Augustín, es otro, o más, que San Francisco, es otro Sant Pablo en bondad, sanctidad, etc.

13ª Regla.—Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro si la Iglesia hierárquica así lo determina, creyendo que entre Cristo Nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su Esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor Nuestro que dió los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra sancta Madre Iglesia.

proposiciones que parece indudable conoció San Ignacio durante sus estudios en aquella Universidad. Con lo dicho hasta aquí hemos querido reforzar la opinión de los que piensan que el Santo las escribió apuntando al erasmismo. Pero tenemos que confesar, conforme a lo que ya expusimos arriba, que nuestra opinión particular se inclina más hacia los que defienden que el objetivo primario y principal fué prevenir a los católicos y darles normas y criterios contra cierto difuso protestantismo que se infiltraba por todas partes y que era entonces mucho más peligroso que el erasmismo, cuya estrella palidecía y declinaba visiblemente. No negaremos que algunas de esas Reglas pueden ser antierasmistas, por lo que tienen de común la crítica de Erasmo y la de Lutero, pero todas ellas son típicamente, por no decir exclusiva-

---

14ª Regla.—Dado que sea mucha verdad, que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas.

15ª Regla.—No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como algunas veces suele, diciendo: «Si tengo de ser salvo o condemnado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal no puede ya ser otra cosa»; y con esto entorpeciendo, se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho spiritual de sus ánimas.

16ª Regla.—De la misma forma es de advertir que, por mucho hablar de la fe y con mucha intensión, sin alguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier antes de la fe formada en caridad, o quier después.

17ª Regla.—Asimismo no debemos hablar tan largo, instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad. De manera que de la fe y gracia se puede hablar cuanto sea posible mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su Divina Majestad; mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan periculosos, que las obras y libero arbitrio reciban detrimento alguno o pòr *nichilo* se tengan.

18ª Regla. Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios Nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su Divina Majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y sanctísima, mas aún el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal, y salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios Nuestro Señor por estar en uno con el amor divino» MHSI, *Exercitia spiritualia*, p. 510-526.

mente, antiluteranas (104). Ni pondremos en duda que ese difuso protestantismo, que podía desorientar el criterio de ciertos católicos, fué simplemente la ocasión que indujo a Ignacio de Loyola a componer esas reglas de ortodoxia, siendo cierto que la mira y alcance del Santo eran de mucho mayor universalidad, lo cual las hace valederas contra los errores de todos los tiempos, lo mismo contra los erasmistas y alumbrados de entonces que contra los jansenistas de los siglos XVII y XVIII, o contra el Liberalismo, el Americanismo y el Modernismo de tiempos más recientes (104 bis).

La Regla 9, a nuestro parecer, es un eco clarísimo de la conversación habida en la ciudad de Brujas entre San Ignacio y Luis Vives, acerca de la cual pasamos a tratar ahora.

VI

LA ENTREVISTA DE SAN IGNACIO CON LUIS VIVES EN BRUJAS

Bien claramente se desprende de lo que dejamos expuesto que San Ignacio de Loyola no tuvo en París condescendencia alguna con las ideas de Erasmo, ni personal amistad o trato con ninguno de los erasmistas. Más bien se hace creíble que, de experimentar alguna influencia, sería del bando opuesto, o sea de Noel Beda, de Diego de Gouvea, de los *Magistri nostri* de la Fa-

---

(104) H. FOUQUERAY: *Histoire de la Compagnie de Jésus en France* (París, 1910), t. I, 95-97, cree que San Ignacio, al escribirlas, tuvo presentes los errores protestantes, y en particular las siete cuestiones que en 1535 redactó la Facultad teológica para que se propusiesen a Melanchthon y a los luteranos (*Acta Facultatis*, Bib. Nat. Par., ms. lat. 9.960, p. 39); a algunos parecerá esa fecha de 1535 demasiado tardía para que influyera en la composición de las *Reglas para sentir con la Iglesia*. DUDON, *St. Ignace de Loyola* (París, 1934), en el Apénd. «Le Concile de Sens et les Règles d'orthodoxie», p. 627-632, piensa que Ignacio se inspiró en las decisiones del Concilio de Sens, de las que no pudo menos de enterarse cuando estudiaba en París.

(104 bis) LETURIA: *Sentido verdadero en la Iglesia militante*, en «Manresa», 14, 1942, 121.

cultad teológica. ¿Quién es capaz de comprender que un erasmizante venga de Alcalá a París y se dirija inmediatamente al Colegio de Monteagudo, tan aborrecido y baldonado por el autor de los *Coloquios familiares?* ¿Y cómo no sentir influjos antierasmistas allí donde se había encastillado la reacción más añejamente escolástica?

Argüirá tal vez M. Bataillon diciendo que una prueba de la simpatía de San Ignacio por Erasmo y sus partidarios está en que el Peregrino, en uno de sus viajes a Flandes, va a parar a casa del entusiasta erasmista Luis Vives.

Mas ¿cómo se demuestra, o dónde se apoya su conjetura de que fueron los amigos del Roterodamo en París los que le recomendaron y que la causa de la visita fué precisamente la comunión de sentimientos respecto de la espiritualidad erasmiana? "No olvidemos—dice el autor citado—la simpatía y admiración con que Vives acogió a Iñigo y notemos que entre los apuntes de un discípulo de Vives y admirador de Erasmo se conserva la más antigua copia conocida de los *Ejercicios espirituales*" (105).

Digamos en primer lugar que ese discípulo de Vives, por nombre John Helyar, hizo probablemente los *Ejercicios* en París, entre 1534 y 1536, y guardó para sí una copia, no de todos los *Ejercicios*, sino de varios documentos espirituales, conservados hoy en el códice Reginense (106). Mas no consta, ni mucho menos, que los hiciese con San Ignacio ni que tuviese con él trato alguno; bien pudo ser que se dirigiese con Fabro o con otro de sus compañeros, después que San Ignacio salió de París, en la primavera de 1535. De hecho, las fuentes ignacianas no mencionan para nada al dicho Helyar. ¿Y de dónde saca M. Bataillon eso de la "simpatía y admiración" de Luis Vives? ¿De la simple invitación a comer en su casa? Veamos las circunstancias de aquella extraña visita.

Los que abrigan el prejuicio del erasmismo de Iñigo de Loyola en Alcalá ven en esta singular entrevista una perspectiva

---

(105) M. BATAILLON: *Prólogo* a la traducción española del *Enquiridion*, editada por Dámaso Alonso (Madrid, 1932), p. 77.

(106) Sobre el *Códice Reginense*, copia de John Helyar, cf. MHSI, *Exercitia spiritualia*, p. 750. Allí podrá también ver el lector la reproducción textual de dicho Códice, en lo relativo a los Ejercicios.

interesante, que ensancha los campos de su ilusionada teoría; pero ese espejismo se desvanece rápidamente, apenas se abren los ojos para mirar a un Iñigo que ni quiere leer a Erasmo en Alcalá ni entabla relación alguna con los erasmistas de París, y sobre todo cuando se lee la historia completa y exacta de su entrevista con Vives en la ciudad de Brujas.

Conjetura—y no sin fundamento—el P. Dudon (107) que, hospedado San Ignacio en casa de Gonzalo de Aguilera, comerciante piadoso y rico, que vivía en la calle de los Españoles, donde también Luis Vives tenía su morada, fué Aguilera quien le presentó un día al célebre humanista. Este, siempre tan bondadoso, acogedor y sencillo, le invitó a comer a su mesa, movido sin duda por sus sentimientos hospitalarios, tanto más que se trataba de un caballero español reducido a la indigencia y de un estudiante de Monteagudo, colegio parisiense, del que a Vives le gustaría tener noticias.

Dudon, que en el *Homenaje a Bonilla y San Martín* trazó un hermoso estudio de este episodio, supone que la conversación entre los dos ilustres españoles debió de ser muy entretenida. En efecto: Vives había dedicado uno de sus bellos libros sobre la paz a D. Antonio Manrique de Lara; la familia de Loyola estaba muy bien relacionada con aquel magnate, duque de Nájera, y el propio Iñigo había vivido en su corte y militado bajo sus banderas en momentos decisivos para la patria. Vives había escrito otro libro sobre los cristianos que viven bajo el poder de los turcos, y San Ignacio podía darle noticias concretas, por haber visto por sus propios ojos en su viaje a Palestina la condición de aquellos miserables. Vives había escrito cuatro libros de política dedicados a Carlos V; Iñigo de Loyola le mostraría su pierna herida por una bala de cañón, mientras luchaba por el emperador. En fin, Vives había estudiado en Monteagudo; Ignacio también, y acaso venía entonces de aquel Colegio. Además, eran españoles, y el sentimiento patriótico se aviva cuando se peregrina por el extranjero. Había, pues, sobrados motivos para que Luis Vives, aunque alcanzado de recursos, hiciese la limosna de invitar a comer a aquel pobre estudiante español.

---

(107) DUDON: *Saint Ignace de Loyola* (París, 1934), p. 180-182.

Pero hablando, hablando (si bien San Ignacio en tales ocasiones tenía por costumbre hablar muy poco y sólo, al fin, de cosas espirituales, según nos dice en su *Autobiografía*), lo cierto es que se tocó el punto de la abstinencia de carne, pues era tiempo de Cuaresma, y entonces se manifestó claramente la oposición del espíritu erasmista en este punto de Vives y del espíritu profundamente eclesiástico, que es como decir genuinamente tradicional, católico, romano, de San Ignacio de Loyola.

Dejemos la palabra al secretario del propio San Ignacio, a Juan de Polanco, que es la fuente más antigua de este suceso y oyó el relato, según parece, de labios del Doctor Maluenda, discípulo del gran humanista y su comensal probablemente en aquella ocasión:

«Non omittam quod cum Brugis a Ludovico Vives ad prandium fuisset invitatus, cui convivio et alii intererant, cum esset quadragesimae tempus, illata est disputatio de delectu ciborum in jejunio quadragesimali. Et cum Ludovicus sentire videretur cibos illos, partim quia illis non desint suae deliciae, et libenter eis homines vescantur, partim propter aromata, quae illis in locis in frequenti usu habentur, et alias ob causas non servire multum corporis castigationi aut temperantiae; cum observaret Ignatius dicta illa ecclesiasticae traditioni non favere, serio dicta Ludovici Vives impugnavit: «Tu, inquit, et alii qui lautius epulari possunt, forte magnum ex hac abstinentia auxilium ad finem, quem Ecclesia intendit, non invenies; sed hominum multitudo, cui Ecclesia debet consulere, nec tam laute reficitur, habet corporis castigandi et poenitentiae subeundae occasionem»; et alia non pauca ad rem eamdem opportune dixit. Et ipse quidem Ludovicus Vives Ignatium sanctum hominen sibi videri et alicujus religionis auctorem fore postea dixit, ut Dr. Maluenda ei familiaris postea retulit. Sed Ignatius ipse, quae a Ludovico audierat minime probans, ut quae jejuniis Ecclesiae non favorent, de spiritu ejus qualis esset dubitans, prohibuit postea ne in Societate nostra illius auctoris libri legerentur, simili ratione qua Erasmi libros, etiam nihil mali continentes, prohibuit, ut superius diximus» (108).

Vuelto Ignacio a París, escribió en sus *Reglas para sentir con la Iglesia*:

«*1.ª Regla.* La primera depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedescer en todo a la vera sposa de

(108) MHSI, *Vita Ignatii Loiolae*, p. 43.

Cristo Nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárchica.

»7.ª *Regla.* Alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, etc.

»9.ª *Regla.* Alabar, finalmente, todos preceptos de la Yglesia, teniendo ánimo prompto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa» (109).

Desde el momento en que San Ignacio redactó estas Reglas para sentir con la Iglesia nadie pone en duda su actitud antierasmista; podrán algunos ilusionarse y no ver claro al juzgar del espíritu ignaciano, particularmente durante los estudios del Santo en Alcalá, pero la disputa con Vives en Brujas, y sobre todo esas 18 áureas Reglas con que pone el broche a su librito de *Ejercicios espirituales*, hablan con acento tan claro y terminante, que desde ese punto en adelante no hay disensión posible. Admitir un cambio brusco es contrario a las leyes morales y psicológicas. De una evolución paulatina, de un viraje de sus sentimientos, nada sabe la historia. Digo mal: la historia sabe y testifica un progreso del sentir ignaciano respecto de Erasmo y del erasmismo, pero es un progreso rectilíneo, siempre en la misma dirección; es una convicción, un juicio formado, que se va robusteciendo gradualmente en cuatro etapas: *a*), lectura del *Enchiridion*, en Barcelona, con enfriamiento del fervor; *b*), repulsa del mismo libro, o mejor, de su traducción castellana, en Alcalá, porque *había diferencias y dudas sobre el autor; c*), disputa con Luis Vives sobre el precepto eclesiástico de la abtinencia; *d*), composición de las Reglas para sentir con la Iglesia.

En estas Reglas condensó su autor las esencias de su propio carácter, las del espíritu católico de su patria y las de la época próxima a amanecer. El espíritu de la Contrarreforma se afirma aquí valientemente, como un reto lanzado a todos los novadores y a la variada gama de sus simpatizantes, incluso a los erasmistas. En el coro de literatos, pacifistas, utópicos, contemporizadores, ricos en palabras espiritualistas más que en obras de santidad, cae la palabra desnuda, sencilla y fuerte del penitente de Manresa, del peregrino de Jerusalén, del estudiante pobre, reclutador de apóstoles, y frente al individualismo protestante y al vago y flojo corporacionismo erasmiano lanza su

(109) MHSI, *Exercitia spiritualia*, p. 510-520.

consigna guerrera de obediencia y sumisión absoluta a la Jerarquía eclesiástica, al Vicario de Cristo, Pontífice de Roma.

Una nueva época se ha abierto en la Historia de la Iglesia; una nueva época que reaccionará contra la época, ya caducada, del Renacimiento, y en particular contra la figura culminante y representativa de su postrer etapa, contra Erasmo, no porque le juzguen en sí malo y abominable, sino porque su actitud religiosa, irénica por una parte, crítica y vacilante por otra, se hace incomprensible a la nueva generación, que navega briosamente bajo distintas constelaciones y por opuesto rumbo. Más que por efecto de un juicio, diríase que se apartan de Erasmo por impulso de un instinto. No le desprecian, porque su erudición y su pluma les encanta todavía. Tampoco le odian. Pero aquel crítico, roedor y burlón, incompatible con el espíritu generoso y ardiente de la Contrarreforma, les repugna. Sin embargo, no quieren mirarle frente a frente, se ven cercanos todavía al Renacimiento y recelan que aquella voz de sirena haga estragos en las almas débiles; temen que su cristianismo ilustrado y negativo venga a poner sordina al grito de sus afirmaciones rotundas. Por eso prohiben su lectura.

Ya en 1538 el *Consilium delectorum Cardinalium et aliorum Praelatorum de emendanda Ecclesia...*, formado por nueve diputados, algunos verdaderos humanistas, al denunciar con franqueza ante Paulo III los abusos y males de la Curia Pontificia y de los eclesiásticos en general, no dejan de mencionar las plagas de la vida de los seglares tan corrompida, la enseñanza de doctrinas impías en los gimnasios italianos y la licencia de imprimir y divulgar libros perversos, lamentando que aun en los niños infiltrasen veneno por los *COLOQUIOS DE ERASMO* y otros semejantes (110). El *"LIBRORUM PROHIBITORUM INDEX EX MANDATO REGIAE CATHOLICAE MAJESTATIS ET ILLUSTRIS. DUCIS ALBANI... CONFECTUS ET EDITUS"* (Antuerpiae 1559, sin pág.), incluye los siguientes: "DESIDERII ERASMI ROTERODAMI: *Colloquiorum libri. Moria. Lingua. Christiani matrimonii institutio. De interdicto esu carnium. Reliqua si fuerint ab aliqua facultate repurgata legi poterunt.*"

(110) LE PLAT: *Monumenta ad Hist. Conc. Trid.*, II, 602. TACCHI-VENTURI: *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, 22.

Y casi los mismos se incluían en el *Indice Tridentino*, a saber: "Colloquia familiaria. Lingua sive de linguae usu atque abusu. Christiani matrimonii institutio. De interdicto esu carnium. Adagia (non expurgata). Opera in quibus de religione tractatur donec expurgentur" (111).

Pero veamos ya las ordenaciones concretas del fundador de la Compañía de Jesús acerca de los escritos de Erasmo. Se notará que muchas veces al nombre de Erasmo va unido el de Vives y también el de Terencio. Este último, ya se comprende, se prohibe a los jóvenes de los colegios por la inmoralidad que gotean todas sus páginas.

VII

NORMAS Y PRESCRIPCIONES SOBRE LA LECTURA DE ERASMO

No sabemos a punto fijo cuándo empezó San Ignacio a dictar órdenes y normas sobre la lectura de los libros erasmianos. Es de creer que esto sucedió cuando, empezando los Colegios a tomar vuelo y deseando los profesores de letras ponerse a la altura de los mejores centros humanísticos, adquirieron los libros más útiles y los más afamados, entre otros, los de Erasmo y Vives. A ningún jesuíta se le había ocurrido hasta entonces leer o consultar a esos autores, pero ahora les era casi necesario valerse, a falta de otros libros escolares, de las conocidas obras erasmianas *Copia verborum et rerum, De octo orationis partibus, De exercitatione linguae latinae, De construendis epistolis*, etcétera. Nada tenían de reprensible bajo el aspecto moral y religioso; pedagógica y literariamente, eran las más excelentes que se conocían. Sin embargo, San Ignacio temió que los discípulos se aficionasen al autor de tan elegantes escritos y pasasen luego a leer y admirar otras obras del mismo menos buenas y harto peligrosas. Tal fué siempre el criterio de San Ignacio (112).

---

(111) Sobre las condenaciones de Erasmo en los Indices de Italia y España, cf. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne*, p. 759-767.

(112) Escribiendo a S. Pedro Canisio el 18 de agosto de 1554, le dice: «Otro tanto se diga de los libros de los herejes, aun cuando no sean heréticos, como los que tratan de gramática o de dialéctica,

Que algunos libros, enteramente inofensivos, de Erasmo y de Vives se habían introducido en los primeros Colegios jesuíticos nos consta por documentos que tenemos de Mesina, Ferrara, Viena, Bolonia. Eran, sin duda, los más aptos para la enseñanza del latín, y los maestros jesuítas echaron mano de ellos.

Así, Aníbal du Coudrey, profesor en Mesina, escribía en diciembre de 1548 a su hermano Luis, jesuíta como él:

«Has autem [Tusculanas quaestiones] una cum arte poetica Horatii, et librum Erasmi de verborum et rerum copia, mihi commissum est» (113).

El mismo Aníbal, en julio de 1551, escribe al P. Polanco:

«La secunda scuola ha un solo maestro, ma doi ordini, et si lege in essa... qualche tempo Ludovico Vives *de exercitatione linguae latinae*, et per li majori separatamente il libro *de octo orationis partium constructione* fàcto per Erasmo... In essa [3.ª scuola] si sono letto... *de conscribèndis epistolis Erasmi*» (114).

Del mismo año debe ser la carta que el P. Pascasio Broet dirige desde Ferrara a San Ignacio:

«Battista del Jesu (*Juan Bautista de Velati, S. J.*) ha la seconda clase, nella quale sono 17 scolari o più, alli quali lege Terentio, Virgilio, et gli colloquii de Vives» (115).

De Viena escribe al santo fundador, en septiembre de 1552, el P. Nicolás de Lanoy:

«Nicolao [de Gandano?] legge sempre à le 7.e hore la mattina a tutti li grammatici de casa et a forestieri la copia de Erasmo» (116).

De Bolonia escribían el 15 de noviembre de 1554:

«Frater Baptista mane Donati de octo partibus libellum, nominum genera, et Catonis distichà explicat» (117).

---

que parece deberían ser de todo punto desechados en odio a la herejía de los autores; porque ni nombrarlos conviene, y menos que se aficionen a ellos los mozos, en los cuales se insinúan los herejes por medio de tales obrillas, y bien pueden hallarse otras más eruditas y exentas de este grave riesgo.» *Cartas de San Ignacio* (Madrid, 1887), t. IV, 287. El texto latino, original, en MHSI, *Epist. S. Ignat.*, VII, 399.

(113) *Litterae quadrimestres*, I, 121.
(114) *Ibíd.*, I, 351-353.
(115) MHSI, *P. Broet*, p. 66.
(116) *Litt. quadr.*, II, 19.
(117) *Ibíd.*, III, 174.

Esos *Catonis dìsticha* llevaban escolios de Erasmo.

El P. Desiderio Girardin consultaba con San Ignacio, en diciembre de 1553, si podía tener y leer algunos libros de Erasmo:

«Un dubbio ho d'alchuni libri, li quali me sonno statti datti da confitenti in confessione, et sonno 5, cioè, il testamento novo translato da Erasmo, et le sue paraphrase *in Johannem et in Acta Apostolorum*. Questi me dubito se oi le passo tenere o legere» (118).

No conocemos la contestación. Lo que sí sabemos es que ya para entonces el Santo había dado normas para la lectura pública en los Colegios de los libros erasmianos, vedando que en el Colegio Romano sirviesen de texto a profesores y alumnos y aconsejando que en otros Colegios, donde ya se habían introducido, se fuesen desterrando poco a poco, *aunque sin imponer a rajatabla un precepto obligatorio*.

El primer documento que conocemos en este sentido data del año 1552. Un testimonio del P. Eleutario du Pont alude a una prohibición de Erasmo hecha por San Ignacio en Roma, ignoramos en qué fecha. Dice así este testigo en los procesos remisoriales para la beatificación de Ignacio:

«Sibi a superioribus, dum Romae esset, ex mandato P. Ignatii prohibitam lectionem librorum Erasmi et Ludovici Vives, quod postmodum et in omnibus Collegiis Societatis prohibitum est, ne per huiusmodi lectionem integritas fidei vitiaretur» (119).

Expondremos aquí por orden cronológico todos o casi todos los documentos que hemos espigado en *Monumenta Historica Societatis Jesu* (MHSI).

El 17 de enero de 1552, Ignacio, o su secretario, Polanco, que para el caso es lo mismo y así no haremos distinción, escribe a los PP. Bobadilla y Andrés de Oviedo, que se hallaban en Nápoles:

«Que no se lean en el collegio las obras de Erasmo ni de Joannes [Vives], etc.» (120).

---

(118) *Epistolae mixtae*, III, 655.
(119) *Scripta de S. Ignatio*, II, 880. Jurado en Bruselas el 5 de mayo de 1606, siendo el P. Du Pont de setenta y ocho años.
(120) *Epist. S. Ign.*, IV, 106.

De la misma fecha conocemos una ordenación para el Colegio Romano:

«Che non si legano nel collegio opere di Erasmo, ne manco di Luys Vives» (121).

Y otra del 22 de octubre al P. Oviedo (Nápoles):

«Libri de heretici non si leggano in publico, ne siano citati, nè de Erasmo. Del tenerli in casa questi ultimi, si può; ma quanto manco, sarà più conforme alla volontà del Padre» (122).

También a 1552 pertenece esta indicación, que Polanco hace a Nadal, rector de Mesina:

«Rispondesi alle sue de 19 et 26 de Luglio, rimettendo a lui se ne deveno legere, o no, li libri de Erasmo *purgato* et *cancellato il nome*» (123).

A la prudencia de Nadal se dejaba el leer o no a Erasmo, pero con estas dos condiciones: de que esté expurgado y no se diga el nombre del autor a los alumnos.

No estaba, pues, todavía prohibida la lectura de estos autores, pero la voluntad de San Ignacio era que se sustituyesen, a ser posible, por otros nada sospechosos.

Nos refiere Polanco en su *Chronicon* que el P. Aníbal du Coudrey, profesor de Retórica en Mesina, consultó a San Ignacio si se podían leer autores como Terencio y Luis Vives, ya que difícilmente se encontrarían otros más aptos para aprender y enseñar la lengua latina. La respuesta fué la siguiente:

«Consuluerat P. Annibal inter alia P. Ignatium an Ludovicum Vives et Terentium ex nostri scholis expellere oporteret, cum difficile inveniri posset lectio latinae linguae addiscendae utilis in scolis inferioribus... Sed responsum est *Romae quidem* nolle P. Ignatium dictos auctores praeleg', et successu temporis eamdem lectionem aliis in Collegiis esse prohibendam, *nondum tamen esse prohibitam*, sed

(121) *Ibíd.*, IV, 108.
(122) *Ibíd.*, IV, 484.
(123) *Ibíd.*, IV, 359.

dum alii utiles libri et a non suspectis auctoribus conscribi inveni-rentur, posse nostros in Sicilia consuetis libris uti» (124).

Que no se trataba solamente en esta consulta de Terencio y Vives, sino también de Erasmo, lo sabemos de cierto, porque conocemos la respuesta textual, dada en 1553:

«E vero che N. P. non vole si legano opere d'Erasmo, nè Vives, nè Terentio, nè authore alcuno disonesto. Ma due cose dirò per levar'il scropolo: una, che *non si osserva fuora di Roma* insino adesso strettamente questa regola, massime essendo cominciati questi libri; l'altra è, che si procura qui in Roma acconciare detti authori in questo modo... Il libello d'otto partibus *s'stampa sanza nominar Erasmo*, perchè non l'ha composto lui. Si fa etiam una copia più breve in versi, dove si contiene il buono di Erasmo, et sic de aliis» (125).

Como se ve, San Ignacio se muestra más riguroso para el Colegio de Roma, para los demás más tolerante, y aun en Roma lo que trata de evitar es, ante todo, el escándalo.

Esta tolerancia aparece bien de manifiesto en la siguiente respuesta al P. Jerónimo Doménech (en Sicilia), del 1 de febrero de 1554:

«Habbiamo ricebuto molte lettere insieme de Messina et Palermo delli rectori di quelli collegii, et responderò in questa alle cose che più importano... Primieramente, se si può leggere Vives et Terentio, etcétera. Dico che in Roma N. P. non vole si leggano, et per tempo si prohibirà etiam alli altri collegii, provedendo d'altri libri utili et de auctori sanza suspetto. Pur in questo mezzo che si fa tal provisione, *potranno leggersi al solito*» (126).

Esto quiere decir que algunas obras de esos autores, sin duda las de carácter escolar, solían leerse en clase allí en Sicilia, como en casi todos los Colegios de Italia y de Germania. Como se tenían de texto, no era fácil suprimirlas de un plumazo; por eso el 25 de febrero de 1553 se aconseja al P. Luis du Coudrey, profesor en Florencia:

«Che pian piano lassino il Vives» (127).

(124) *Chronicon*, IV, 204.
(125) *Epist. S. Ign.*, V, 421.
(126) *Ibid.*, VI, 266-267.
(127) *Ibid.*, IV, 650.

El 6 de mayo del mismo año se comunica al P. Juan Bautista Viola (en Ferrara) lo que se ha hecho en Roma, sin duda para que le sirva de norma:

«Che nel nostro collegio sonno banditi Terentio et il Vives et l'opere disoneste di Ovidio» (128).

Y más claro, al P. Juan Pelletier, también de Ferrara, el 3 de junio:

«Sopra l'opere del Savonarola et Erasmo, como il Padre [Ignacio] non vuole si leggano» (129).

A este mismo año se refiere Polanco en su *Chronicon* cuando escribe:

«Terentium et Ludovicum Vivem, sicut et opera Erasmi, legi nostris in scholis noluit, et, ubi praelegebantur, *paulatim* relinqui jussit» (130).

Ni pudo ser antes de esa fecha la anécdota que nos cuenta el P. Lancicio sobre el joven profesor de Retórica Benito Perera (Pererius), que empezó sus lecciones en Roma en 1553, a los dieciocho años de su edad, y siendo valenciano, como Vives, criticó a éste con santa libertad y entereza ante sus alumnos, por lo que San Ignacio, no bien lo supo, le llamó y le alabó por ello:

«Cum audivisset [Ignatius] Benedictum Pererium, rethoricae in collegio romano professorem, Valentiae natum, acriter perstrinxisse in schola Ludovici Vivis, concivis sui, de fide mala suspecti, opera, quae tunc ab incautis occulte cum gustu legebantur, advocavit Pererium, et valde hoc in eo laudavit» (131).

De 1554 son estas dos comunicaciones, de relativa toleran-

(128) *Ibíd.*, V, 56.
(129) *Ibíd.*, V, 95. Sobre la estima que S. Ignacio hacía de Fray Jerónimo Savonarola, cuyos libros, sin embargo, prohibió en la Compañía y aun los mandó quemar en Roma el año 1553, lo que no sabemos hiciese con los de Erasmo, véase MHSI, *Chronicon Polanci*, I, 24; *Epist. S. Ign.*, VI, 80; XI, 104; XII, 636; *Scripta de S. Ign.*, I, 271.
(130) *Chronicon*, III, 165.
(131) *Scripta de S. Ign.*, I, 495.

cia, enviadas de Roma al P. Juan Bautista Tavono (en Padua). La primera es del 27 de octubre:

«Gli autori prohibiti in questo nostro colegio [de Roma] per boni respecti, come è Terentio, Erasmo, Vives, *non sono prohibiti fuore di Roma*, bench', si in mano di nostro Padre fosse, decti autori non si leggerebbono: pur ad tempus si permecteno» (132).

Antes de un mes se repetía la misma instrucción al mismo Padre:

«Gli auttori, che non si leggono in Roma, come il Vives, *non sono prohibiti altrove* insin'adesso» (133).

La misma moderación se ve en la siguiente carta, del 1 de octubre 1554, a Lorenzo Cavalieri, profesor de Tívoli:

«Del modo d'insegnar in Tivoli... proceda suoavemente, come meglio gli parerà attesse le circonstanze; et cosi *de qualqie libro de Erasmo e del Vives non è inconveniente servissene*, benchè a lungo andare sia meglio lasciare questo, come si lasciano in Roma» (134).

Algo más severas parecen las palabras que se dirigen a Juan B. Viola (Génova), el 17 de octubre de 1555:

«Quello libro *de construendis epistolis* et *de copia* d'Erasmo, si non si è letto insino adesso nè l'hanno comprato li scholari, non accaderà leggerlo: altrimenti, se già lo havessero cominciato, non sarà necesario, subito sbandir detti libri; habbiano pur l'occhio a sbandirli col tempo, perchè l'authore non piace, nè conviene se gli pigli affettione nelle sue opere» (135).

Por fin, en enero de 1556, año de la muerte de San Ignacio, salen de Roma dos avisos: uno para Doménech, en Sicilia, y otro para Miguel de Torres, provincial de España, diciéndoles que en adelante no será necesario usar el librito de Erasmo *De copia verborum et rerum*, porque el P. Frusio ha compuesto otro análogo. Dice así el primero:

(132) *Epistolae S. Ign.*, VII, 706.
(133) Noviembre de 1554. *Ibid.*, VIII, 35.
(134) *Ibid.*, VII, 612.
(135) *Ibid.*, IX, 721-722.

«Ancse noi di qua habbiamo fatto stampare la *Copia verborum et rerum* di Mtro. Andrea [du Freux]... Ci pare molto conveniente, et si potrà sbandire quella di Erasmo» (136).

El dirigido a Torres es como sigue:

«Aquí ha compuesto Mtro. Andrés una Sintaxis con tanta brevidad, elegancia de verso y claridad y tan exacta en tener todo lo que dizen los auctores, que no sé si él ha hecho cosa mejor, ni si la ay in illo genere. Tanbién, porque la *Copia verborum et rerum* es tan necessaria y la de Erasmo, por ser tal el auctor, que acá se excluye de nuestras escuelas, y por ser luenga, no convenía leerla, a hecho en verso asímesmo una mucho cumplida y clara, y con versos gratiosos y toda la obra breve. Acá se leerá la una obra y la otra. Si allá [en España y Portugal] la quieren ver y leer, podría parezer cosa acertada. Y para auctorizar las escuelas de humanidad ase estampado en Roma; y las dos obrecitas juntas, aunque valgan más de un real una a una, podríanse tomar muchas juntas y saldrían más baratas. V. R. avise si quiere para esos collegios algún centenar que se ynbíen por agua» (137).

Habráse echado de ver que San Ignacio ni una sola vez menciona el *Enchiridion militis christiani*, el típico libro erasmiano que entibió sus fervores de neoconverso, y tampoco son tan rigurosas como alguien podría imaginar las ordenaciones del fundador de la Compañía sobre la lectura de Erasmo. Claro que no se mencionan para nada las obras más peligrosas de aquel humanista, como son las condenadas por la Sorbona y luego por la Inquisición de España y Roma. Suponía San Ignacio que ninguno de sus hijos las leería si no fuese por razón de pública utilidad, ni menos las recomendaría a cualquiera. Las que entran en cuestión son casi siempre puramente gramaticales o retóricas, y sin embargo, las desaconseja y recomienda que se va-

(136) *Ibíd.*, X, 468.

(137) *Ibíd.*, X, 518-519. El Santo Doctor y Apóstol de Alemania, Pedro Canisio, siguió esa norma y procedió con idéntico criterio, según refiere Polanco en su *Chronicon*, VI, 411: «Curavit etiam idem P. Canisius, cum typographiae commoditas se obtulisset, ut rudimenta grammaticae, quae P. Annibal de Coudretto confecerat, in germanicum sermonem conversa imprimerentur... Et quia non inveniebantur epistolae et evangelia, quae in anno in Ecclesia festis diebus praeleguntur, nisi justa versionem Erasmi, curavit optimis characteribus eadem juxta versionem Hieronymi imprimi.»

yan abandonando poco a poco; pero nótese que al inculcar que *no se lean* no prohibe, al menos directamente, la lectura particular, que en ocasiones podrá ser útil, sino que *no se lean en clase* —ése es el sentido escolástico de la palabra *leer*—; es decir, que no se expliquen ni sirvan de base a las *lecciones escolares* como libro del profesor o del alumno. Y es natural. Porque poner a Erasmo como libro de texto en los Colegios de la Compañía, aunque se tratase de libros en sí completamente innocuos, equivaldría a una pública recomendación del autor. Que los libros erasmianos eran leídos por los hijos de la Compañía con las debidas cautelas, para defensa de la fe y utilidad de la ciencia, lo demuestran las citas que aparecen en las obras del P. Salmerón, de San Pedro Canisio, del P. Bonifacio, etc.

VII

NADAL, LAÍNEZ, SALMERÓN, ETC., INTÉRPRETES DE LA MENTE IGNACIANA

Veamos cómo interpretaron la mente del fundador de la Compañía de Jesús sus primeros y más fieles discípulos. Todos ellos parten de este supuesto: que San Ignacio nunca dictó a la Compañía una ley o decreto general contra los libros erasmianos. Conocen, sin embargo, su criterio desfavorable al humanista y lo aplican con moderación en cada caso, teniendo en cuenta los pros y los contras.

Del P. Jerónimo Nadal, promulgador de las Constituciones en muchas provincias, nos dice el P. Polanco que, al visitar las casas hacía diligente pesquisa en las bibliotecas, y si encontraba libros heréticos, los hacía quemar, y si topaba algunos de Erasmo y Luis Vives los ponía aparte, hasta que San Ignacio dictaminase sobre ello, o los hacía guardar, para que solamente los leyesen con particular licencia del Superior. Hablando del Colegio de Padua, en 1555 escribe:

«Videbat etiam omnes libros, et haereticos, si qui essent, comburebat. Quosdam alios, ut Erasmi et Vives, separabat» (138).

(138) *Chronicon*, V, 163.

El mismo Nadal, desde Padua, da cuenta a San Ignacio de su modo de proceder, en 19 de julio de 1555:

«Veo todos los libros, y aparto los que se han de apartar; y si no fuesen heréticos, no les cremaré, sino se ternán aparte hasta que V. P. mande qué se hará dellos; como de Erasmo, Vives, etc.» (139)

Más adelante, al visitar los Colegios de Alemania permitía leer algunas obras, como las *Quiliadas*, de Erasmo, con tal que no estuviesen para uso de todos en la biblioteca, sino que se guardasen en el aposento del P. Rector. En el Colegio de Ingolstadt, el año de 1563, dejó establecido lo que sigue:

«Nostri possunt uti Chiliadibus Erasmi, illasque, cum usi sunt, in eum locum, quem velit Rector, restituere» (140).

Y en el Colegio de Dinant, en 1567:

«Chiliades etiam Erasmi habeat [Rector], et possit concedere le gentibus sed ita ut restituant. Poterunt habere compendium adagiorum» (141).

Más significativo es que en una especie de *Plan de estudios*, que dejó manuscrito, señalase a los profesores como libro para sus lecciones de clase varias obritas de Erasmo y Vives:

«In secunda clase ars grammaticae legetur tota Despauterii, praeter ejus syntaxim, cujus loco in ea classe praelegetur de Constructione Erasmi. Auctor praeterea aliquis enarrabitur, ut colloquia Vivis, vel selectae epistolae Ciceronis, etc. unde sumatur copia ad compositiones» (142).

«In quarta classe, quam libet humanitatis appellare... Iis est interpretanda Erasmi copia et de scribendis epistolis» (143).

Del mismo parecer es el P. Ledesma, que tanta influencia tuvo en la preparación del *Ratio studiorum*:

«Praeceptor juvari poterit cum libris... Item alios... ut de copia verborum... et de conscribendis epistolis» (144).

---

(139) MHSI, *Nadal*, I, 317.
(140) *Monumenta Paedagogica*, S. I., p. 779.
(141) *Ibíd.*, 855.
(142) *Ibíd.* 89.
(143) *Ibíd.*, 90.
(144) *Ibíd.*, 214.

Durante el generalato del P. Diego Laínez, sucesor de San Ignacio en el gobierno de la Compañía, parece mitigarse un poco el criterio, tal vez porque el nombre de Erasmo va cayendo en olvido y no suscita ya reacciones tan hostiles como antes ni entusiasmos tan peligrosos. A lo que ahora atienden principalmente es a si la obra está o no en el Indice.

El 9 de enero de 1557, Laínez escribe al P. Juan Couvillon, del Colegio de Ingolstadt, que puede leer las ediciones de San Jerónimo y San Agustín hechas por Erasmo, "no hallando comodidad de otras", pues la lista de libros prohibidos no está aún terminada (145).

En el mismo mes y año satisface con amplio criterio a una duda que le propuso desde Padua el P. Luis Napi, profesor de Humanidades, el cual tenía escrúpulo en leer ciertos libros de autores de mala nota:

«Circa li libri prohibiti per la Compagnia, primieramente, non accade farne scropulo, como del Vives, Terentio, etc.; nè manco le annotationi o cose cavate da loro si devono lasciare. Circa li libri delli heretici, benchè non siano propriamente di eresia... insino adesso non è determinato per l'inquisitione (benchè ci è tempo assai che si tratti di questo); et così non ci è censura nè peccato nella lectione delli tali; nietedimeno la Compagnia vorria se si potessi far senza questi authori, et trovando comentarii et annotationi o vero scolii de chattolici, non vorria si comprassino nè adoperassino quelli dell'heretici... Questo s'intende delli heretici, *frali quali non è computato il Vives, nè anco Erasmo*, benchè per alcuni respetti la Compagnia non li accetta cosi, nè manco li ha exclusi totalmente insin adesso, come ne ancho a Terentio. Et questo basti quanti a li scopuli» (146).

Bien significativa es esa declaración, precisa y terminante: "Entre los herejes no se ha de computar a Vives ni a Erasmo".

En varios Colegios se sigue leyendo al humanista roterodamo, como si la antigua norma ignaciana no tuviese fuerza. Así, verbigracia, sabemos del Colegio de Mesina, en 1558:

«In Humanità... Erasmo, *de conscribendis epistolis*... Nella 2.ª... li dialogi di Ludovico Vives» (147).

(145) *Monumenta Lainii*, II, 35.
(146) *Ibid.*, II, 92.
(147) *Litterae quadrim.*, VI, 4, nota.

De Praga comunica el P. Hurtado Pérez, en diciembre de 1557, que Baltasar Sammerayr leerá el libro *De copia*, de Erasmo (148). Y de Padua, es el P. Edmundo Auger quien escribe, el 2 de diciembre de 1558:

«Nella 3.ª legge il P. Aloysio Nápi, la matina l'epistole familiari, et il Guerino, la sera l'Ovidio *de Tristibus*, et *de octo partium orationis constructione*, che dicano esser'falso d'Erasmo» (149).

De Munich, según carta de Teodorico Canisio, fechada en marzo de 1560:

«In l'altra [clase, i. e. la 2.ª] sentono la grammatica di Lorichio catholico, l'spistole di Cicerone et li *dialogi Ludovici Vivis*» (150).

En cambio, por mayo de 1558 los profesores de Colonia no sólo no leen los libros de los herejes, pero ni aun los de Erasmo:

«Domestici ne Erasmi quidem libris utuntur» (151).

Tampoco se leen en el Colegio de Augsburgo en 1559 (152). En el Colegio de Nápoles abundan los libros erasmianos, algunos de los cuales, solamente en atención a la prohibición del Indice, son entregados a las llamas, según notifica Salmerón a Laínez, en el año de 1560:

«Aqui se an quemado en casa muchas obras de Erasmo, y specialmente dos o tres vezes los Adagios. Agora, con la licencia avida del Alexandrino (*Cardenal Guislieri, futuro Pío V*), se duda si se podrían tornar a comprar los Adagios; y ya que fuesse lícito, si le parece cosa expediente hacerlo, porque estos lettores de casa dessean estos libros» (153).

Es de suponer que Laínez contestaría afirmativamente. Que los libros de Erasmo, o los que llevaban epístolas y escolios de

(148) *Ibíd.*, V, 433.
(149) *Monumenta Lainii*, IV, 23.
(150) *Ibíd.*, V, 11.
(151) *Litterae quadrim.*, V, 670.
(152) *Monumenta Lainii*, IV, 343.
(153) *Epistolae Salmeronis*, I, 415.

ese autor, seguían leyéndose, aunque enmendados, en las escuelas de los jesuítas, se colige de la siguiente carta del P. Polanco a San Francisco de Borja, general de la Compañía, en mayo de 1569:

«Supliquéle [al Papa] se contentase que el cardenal que estaba presente, diese testimonio de la facultad que teníamos de S. S. de emendar los libros de nuestras schuelas, que son prohibidos por razón de scholios, etc., y contentóse de ello. Para comprar los doctores y otros libros buenos que tienen epistolas de Erasmo y otras cosas prohividas, parecióle se hablase a los cardenales de la inquisición, pareciéndole que una cosa era emendar los libros que tuviésemos, y otra comprarles de nuevo» (154).

CONCLUSION

Por esta larga serie de documentos y testimonios que hemos aducido se puede echar de ver que, no obstante la irreductible y diametral oposición en que están situados espiritualmente San Ignacio y Erasmo, y a pesar de la enemiga que el Santo cobró ya en Barcelona al humanista criticón, de fe vaga y dudosa, ninguna decisión aparece del fundador de la Compañía contra los libros erasmianos hasta 1552, probablemente porque hasta entonces no había el menor peligro de que los jesuítas se aficionasen a esas lecturas.

El valor pedagógico y literario de ciertas obras de Erasmo, que, por otra parte, eran casi únicas en su género, hace que se implanten como libros de texto en los primeros Colegios jesuíticos. Entonces es cuando interviene San Ignacio, no prohibiéndolas a rajatabla, pero sí desaconsejándolas, y esto no porque en sí sean malas, sino porque podían servir de cebo para caer en otras menos recomendables, y aun peligrosas, del mismo autor y porque siempre fué norma fija del Santo fundador ir a los autores sólidos y seguros, dejando a los discutidos y mal fundados; ni le gustaba contribuir incautamente a tejer con manos católicas la fama de personas poco afectas a la Iglesia.

---

(154) *Polanci Complementa*, II, 60.

Toleró, sin embargo, en muchos Colegios de la Compañía, a lo menos provisionalmente, la lectura de algunos libros de Erasmo—los menos inficionados de erasmismo—, lo cual no impidió que sus contemporáneos, al ensalzar su celo ardiente por la fe católica, consignaran entre sus títulos de gloria el odio a toda herejía y la aversión instintiva al erasmismo (155).

Mas, para terminar, hemos de hacer una observación. Adviértase que San Ignacio de Loyola no condena la persona de Erasmo; condena el erasmismo. Si Erasmo incurrió o no en error, si sus sentimientos fueron o no sinceramente católicos, si hubo evolución en sentido derechista, o si se mantuvo siempre invariable, son cuestiones que no le importaba decidir. Es de creer que si le hubieran presentado, como a otros teólogos, las proposiciones temerarias entresacadas de los escritos erasmianos, jamás hubiera sentenciado tan autoritativamente como el síndico de la Sorbona, Noel Beda, sino más bien a la manera ponderada y ecuánime de Francisco de Vitoria en las juntas de Valladolid (156). Y hubiera tenido presente sin duda aquel "presupuesto" con que encabeza sus *Ejercicios espirituales*: "Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más prompto

---

(155) El «Rotulus remissoriae in causa canonizationis P. Ignatii» (Roma, 1606), se expresa con estas palabras: «Adeo fuit catholicae fidei zelator, ut dictis suis filiis etiam prohibuerit lectionem librorum cujuscumque professionis ab haereticis vel ab hominibus suspectae fidei compositorum, veluti Ludovicum Vives, tunc ab omnibus communiter lectitatum et Erasmum, quen ipse nesciens tunc esse suspectum, antea abjecerat, quia ex illorum librorum, etiam ad humaniores literas pertinentium, lectione senserat se in spiritu refrigescere». *Scripta de S. Ign.*, II, 546. Palabras semejantes se leen en la «Relatio auditorum Rotae». *Ibíd.*, 990.

(156) Conocidas son las acusaciones del Síndico de la Facultad teológica Parisiense contra el «hereje y luterano» Erasmo. Véase la correspondencia entre ambos en los tomos VI y VII de ALLEN, *Opus Epistolarum Des. Erasmi* (Oxford, 1906, ss.) y la *Apologia Natalis Bedae theologi adversus clandestinos Lutheranos* (París, 1528). Del dictamen de Francisco de Vitoria, en Valladolid, léanse estas últimas palabras: «Ultimo dico, omnia ista Erasmo objecta ejusmodi esse, ut si ipse catholicam sententiam tenuerit, *ut credere par est*, id inde ad confirmandam fidem nihil sint profutura, et infirmorum aut levium aut novorum hominum fidei plurimum obesse possit... Atque adeo hujusmodi pusillorum scandalum non contemnendum et hujusmodi sermones vitandos; quod fieri alia ratione non potest quam ut haec et similia Erasmi dicta, aut tollantur, aut corrigantur; et haec puto me dixisse ipso Erasmo non invito.» LUIS A. GETINO, O. P.: *El Maestro Fray Francisco de Vitoria* (Madrid, 1930), p. 100.

a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende; y si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve."

Pero, como decíamos, San Ignacio nunca hubo de dictaminar sobre la ortodoxia de Erasmo. Sin apellidarle hereje ni luterano lo alejó sencillamente de sí.

Aquel espíritu incierto, adogmático, propicio a los sincretismos, apasionado en sus críticas, burlón, insidioso y sembrador de dudas, por más que en cada línea de sus escritos invocase a Cristo y a la caridad y al Evangelio, no rimaba en modo alguno con el espíritu generoso de Ignacio de Loyola ni con los ideales católicos, apostólicos, romanos que éste encarnaba.

La misma reforma de la Iglesia, constantemente pregonada por Erasmo, y su afán de volver a los orígenes cristianos se coloreaban bajo la pluma del humanista con tintes de apasionada exageración, que le asemejaban, a pesar de su intención sana y recta, más que a los Santos que habían predicado en ese sentido, a los protestantes, y quizá mejor a los jansenistas posteriores. ¡Como si la Iglesia—la medieval—hubiera degenerado, y como si sólo en los tiempos primitivos hubiese gozado de juventud y hermosura la Iglesia de Cristo!

En cambio, la gran intuición de San Ignacio, su hondo sentido católico, que no pudo aprender en los libros ni en los hombres renacentistas de su edad, sino en la profunda raigambre cristiana del pueblo español y en las sobrenaturales comunicaciones con que Dios le preparó providencialmente para socorrer a su Iglesia en la época decisiva de la Contrarreforma, consistió en conocer y sentir que "nuestra sancta Madre Iglesia Hierárquica" es "la vera Esposa de Cristo Nuestro Señor", y como tal nunca ha sido abandonada por su divino Esposo, ni en los tiempos primitivos, ni en la Edad Media, ni en la Moderna; que es sustancialmente inmutable y perennemente hermosa, sin mancha ni arruga, pero que esa inmutabilidad no está reñida con un verdadero progreso o crecimiento orgánico, señal de vida y de fecundidad; razón por la cual es preciso atender no solamente a los orígenes, sino al curso de la tradición cristiana, y no hay que apoyarse, por ejemplo, tan exclusivamente en los Santos

Padres, como quería Erasmo, que se desprecie a los teólogos escolásticos, muy aptos para declarar y defender los dogmas en nuestros días, "porque los Doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la vera inteligencia de la Sagrada Scriptura y de los positivos y sanctos Doctores; mas aun siendo ellos iluminados y esclarescidos de la virtud divina, se ayudan de los Concilios, Cánones y Constituciones de nuestra Santa Madre Iglesia".

Un finísimo sentido cristiano y una pasmosa prudencia y moderación inspiran todas las decisiones del Fundador de la Compañía en este punto. En la encrucijada de la Universidad de París le salen al encuentro la intransigencia de Noel Beda y el humanismo de los erasmistas. Entre ambos extremos escoge la vía media, que une el sentido tradicional de aquél con las innovaciones útiles y fecundas de éstos, y sabe hermanar el espíritu cristiano con el amor a los autores clásicos dentro de un humanismo católico, prolongación ininterrumpida y coronamiento feliz de la alta y viva cultura medieval.

Comparando los juicios que sobre Erasmo de Rotterdam se formaron dos Santos, el inglés Tomás More y el español Ignacio de Loyola, vemos que en más de un punto son claramente contrarios. No hay que admirarse mucho de ello. Prescindiendo de otros factores humanos, psicológicos y culturales, y prescindiendo también de la mayor ilustración divina con que la Providencia favorece a unos Santos sobre otros en determinadas cuestiones, para bien de su Iglesia, observamos que Santo Tomás More, al defender a su amigo Erasmo, atendía principalmente a su conducta, a su pensar y sentir internos más que a la oportunidad y exactitud de la expresión, mientras que San Ignacio no mira a la persona de Erasmo, sino al erasmismo, a sus peligros y daños.

Y, en fin, siempre será cierto que More es un santo de la época crepuscular del Renacimiento, en que ciertas doctrinas no estaban aún definidas y nadie veía claro el modo de realizar la reforma eclesiástica; y Loyola es un santo del mediodía soleado y luminoso de la Contrarreforma o Restauración católica.

RICARDO G.-VILLLOSLADA, S. I.

DIFERENCIACIÓN DE LOS ELEMENTOS

Hoy en día se conocen 92 elementos químicos diferentes, o especies químicas de átomos.

La clasificación de los elementos ha sido problema tan difícil como importante. Las propiedades organolépticas, las más perceptibles, se alteran fácilmente y las pierden y recobran los cuerpos a cada paso y a veces son idénticas en cuerpos, por otra parte muy diferentes. Las propiedades químicas son más estables, y atendido su conjunto se clasificaron desde un principio los átomos. La clasificación más célebre es la de Mendeleeff, en que las propiedades químicas de los átomos se revelan función periódica de la masa (1). La masa, por consiguiente, parecía ser el criterio último para clasificar los átomos. Todos los de la misma masa se consideraban de la misma especie química y los de diferente masa de diversa especie, conforme había asentado Dalton al formular la teoría atómica. Mas el criterio de la masa quedó invalidado con el descubrimiento de los isóbaros e isótopos. Los isóbaros son átomos que con la misma masa tienen propiedades químicas diferentes, y a la inversa, con masas diferentes los isótopos muestran propiedades químicas idénticas (2).

Además, se observó que átomos diferentes—clasificados por el conjunto de sus propiedades químicas—desplegaban espectros ópticos diferentes en las mismas circunstancias, y aun que átomos que en sus propiedades químicas se diferencian ligeramente,

---

(1) Zeitsch. Chem., 1898, 405.
E. RABINOWITSCH und E. THILO: *Periodisches System*, 27-48.

(2) F. W. ASTON: *Mas-Spectra and Isotopes.*

como los de sodio y potasio, en los espectros ópticos discrepan en modo notable, así por la frecuencia como por el número y disposición de las rayas. He aquí, pues, otro criterio para clasificar los átomos, con la gran ventaja de que el análisis espectral exige cantidades mínimas de materia. Al espectroscopio debemos el descubrimiento del helio, cesio, rubidio, talio... (3).

Más característico aún que el espectro óptico es el espectro röntgeniano, o de rayos X. Concretándonos a las dos primeras rayas de la serie K, la raíz cuadrada de su frecuencia aumenta una cantidad constante al pasar de un elemento al siguiente en la clasificación de Mendeleeff modernizada. Que al pasar de un elemento al próximo conocido en la serie, el aumento en la frecuencia dobla el normal, pues es indicio de que aun se desconoce un elemento que ocupa una posición intermedia en la tabla de Mendeleeff. Así predijo en 1913 el joven y malogrado físico inglés Moseley la existencia de seis nuevos elementos, de los cuales para estas fechas los físicos han descubierto ya, *ciertamente*, cuatro—masurio, florencio, renio y hafnio—, y los otros dos dudosamente todavía—alabamio y virginio—, y todos ellos mediante el espectro röntgeniano y en los sitios de la tabla mendeleeffiana señalados por Moseley (4).

La condición bastante y precisa para calificar de nuevo un cuerpo elemental es que proyecte un espectro röntgeniano nuevo.

I

EL PROBLEMA QUE SE DISCUTE

Los elementos químicos se agrupan en familias, entre cuyos miembros se observan notables analogías: así las familias de los halógenos, anfígenos, alcalinos...; mas entre los miembros de dos familias diferentes las discrepancias saltan a los ojos. Ejemplo, el hidrógeno, H, y el oro, Au. Ya a primera vista se

---

(3) K. W. Meissner: *Spektroscopie*, 162.
(4) Phil. Mag., **26**, 1024, 1913; **27**, 703, 1914.
A. Haas: *Atomtheorie*, 3, Auflage, 108.

aprecian entre ellos notables diferencias. El uno, gas, ligerísimo, incoloro; el otro, sólido, muy denso, de color amarillo brillante. Para liquidar el H hay que enfriarlo a —240° C; el Au no se funde sino a los 1.063° C; el primero hierve bajo la presión atmosférica a —252° C; el segundo, a 1.800° C. Bajo la acción de una chispa eléctrica, una llama, y aun con la simple presencia del musgo de platino, se combina con el oxígeno el H; mas nada de eso ocurre con el Au, que se encuentra libre en la naturaleza. El H es abundantísimo en nuestro globo y siempre combinado; por sus compuestos, agua, ácidos e hidrocarburos, desempeña un papel preponderante, así en el mundo inorgánico como en el orgánico, mientras el papel del Au en la naturaleza, por su escasez, es punto menos que nulo.

A la vista de tan salientes diferencias espontáneamente surge el problema, ya de antiguo planteado, de cuál es su raíz última. Esa diversidad en las propiedades ¿se explica solamente con diferencias en el número y disposición de las mismas partículas elementales constitutivas de los átomos, sometidas a la misma clase de fuerzas, o es menester admitir en los átomos diversos un principio sustancial específicamente diverso?

En otros términos: los diferentes elementos ¿son especies filosóficamente diferentes, como abejas, caracoles y truchas, o sólo razas diversas de una misma especie, como alanos, mastines, perdigueros y galgos?

Naturalmente que para un químico los 92 elementos son otras tantas especies químicas diversas, o son especies diversas consideradas *químicamente;* pero el criterio del químico es muy diferente del criterio del filósofo, como lo es el del ebanista. Para un ebanista, la azuela, el serrucho, la lima y el martillo son diferentes especies de herramientas, aunque para un químico todas son de la misma especie: trozos de acero.

El problema debatido es, pues, si las especies elementales, diversas desde el punto de vista químico, por ser diverso su espectro röntgeniano, lo son también desde el filosófico en el sentido explicado.

Y adviértase bien que al presente la cuestión versa sólo sobre las diferencias entre los átomos químicos, no entre los últimos

elementos del átomo, cuyas diferencias constituyen otro problema distinto, con solución tal vez también distinta.

Ante todo, anotemos que entre las propiedades de un átomo hay categorías; unas son inseparables de la individualidad, de modo que mientras ellas se conservan subsiste el mismo átomo, que desaparece cuando aquéllas se evaporan. Otras propiedades hay que aparecen y desaparecen, aumentan y disminuyen, sin que el individuo deje de continuar el mismo. Lo cual no significa que en ciertas circunstancias no sirvan para diferenciar los átomos de los diversos elementos. El ser calvo o tener un lunar en el rostro basta en determinadas circunstancias para identificar una persona, para distinguirla entre mil, y sin embargo ni la calva ni el lunar son notas inseparables ni menos constitutivas de la personalidad; el individuo sigue el mismo con calva o sin ella, con o sin el lunar. Y nadie en sus cabales sostendría ser otro un individuo porque con un medicamento le salió el pelo o le desapareció el lunar.

¿Cuáles concretamente son en el átomo las propiedades inseparables de la individualidad y cuáles las accesorias de quita y pon?

En el átomo, según demostraron Rutherford, Marsden y Geiger los primeros (5), cabe distinguir dos regiones: el núcleo, donde se concentra toda la masa ponderable, con una carga eléctrica positiva y un radio de $\sim 10^{-12}$ cm. y la corteza de radio $\sim 10^{-8}$ cm., compuesta únicamente de electrones. La corteza es solamente parte integrante del átomo, pero no esencial: son las extremidades del átomo; el núcleo, en cambio, es el tronco. La corteza con suma facilidad se altera y aun pierde y gana electrones; por el contrario, el núcleo es insensible a los agentes químicos y a las mayores presiones, temperaturas, voltajes...

Las propiedades esenciales del átomo y las inherentes a su individualidad son las del núcleo: masa, momento mecánico o *spin*, momento magnético, radioactividad, espectro radioactivo, niveles de energía, y sobre todo, el número atómico; propiedades todas que el átomo conserva idénticas en las más variadas circunstancias físicas y químicas.

---

(5) Phil. Mag., **21**, 669, 1911.

El espectro de rayos X no es precisamente propiedad nuclear, sino cortical; pero como se fragua en las capas más profundas de electrones de gran estabilidad, prácticamente es como una propiedad nuclear.

El problema discutido se concreta, pues, en si las diferencias entre las propiedades nucleares de los diversos átomos reclaman o no un principio específico diverso *filosóficamente* considerado, o si se explican suficientemente con solas variaciones en el número y disposición de las mismas partículas elementales sometidas a las mismas fuerzas.

II

DIFERENCIAS NUCLEARES

Peso o masa atómica (6).

Lo primero que salta a la vista en la lista de los elementos es la diferencia en su peso y masa atómica, que corre desde 1,008 para el hidrógeno—0 = 16—hasta 238 para el urano. La diferencia, como se ve, es inmensa. Pero no es menor la que hay entre las masas o pesos de las piedras de un río, desde las arenas más finas hasta las peladillas de 100 gr., y todas son pedazos de sílice; y es que, según reza el proverbio filosófico, "magis et minus non mutat speciem".

Que el peso atómico diferente no arguye diferencia específica no sólo en sentido filosófico, pero ni aun químico, lo prueba la existencia de los isótopos. El hidrógeno tiene tres: el ordinario, H; el deuterio, D, y el tritón, T, cuyos pesos atómicos respectivos son: 1,008, 2,014726 y 3,0171. Del hierro conocemos cuatro isótopos, de peso atómico 54-56-57-58, y del estaño, diez, y todos son átomos de hierro y estaño, respectivamente, o pertenecen a la misma especie química.

El escaso poder diferencial de la masa atómica se muestra

---

(6) J. MATTAUCH: *Physik. Z*, **35**, 567-627, 1934.
O. HAHN, S. FLÜGGE und J. MATTAUCH, *Physik. Z*, 41, 1-14, 1940.

también patente en la isobaria. Conocemos numerosos grupos de elementos diferentes que tienen el mismo peso y masa atómica; son isóbaros el radio y el actinio con peso atómico 226, el radio C, radio D, radio E y polonio, todos con el mismo peso atómico 210. Isóbaros son también ^{54}Cr y ^{54}Fe, ^{74}Ge y ^{74}Se, ^{80}Se y ^{80}Kr, ^{96}Zr y ^{96}Mo (a).

Número atómico (7).

Lo más característico de cada elemento químico, lo que propiamente constituye su individualidad, es el número atómico o número de cargas positivas que el núcleo contiene. Efectivamente, del número atómico y no de la masa atómica es función la frecuencia de las rayas K en el espectro röntgeniano de los elementos, según demostró Moseley, y del número atómico precisamente y no de la masa atómica son función periódica así las propiedades químicas como muchas de las físicas. Las demás lo son también, aunque no precisamente función periódica.

El número atómico especifica *químicamente* los elementos; ¿no los especifica también *filosóficamente?* Indicado queda cómo en el *concepto* son cosa diferente la especie química y la filosófica, y lo que se discute es si coinciden o no en la realidad.

La diferencia de los elementos en el número atómico no supone otra cosa que número diverso de protones en el núcleo. Cuestión de más o menos.

La desintegración y síntesis atómica nos han revelado que todos los elementos se resuelven en protones, neutrones y electrones. Los isótopos de un elemento tienen todos el mismo número de protones, p; mas diverso el de neutrones, n. Los isóbaros tienen diverso el número de p, más igual el de $n + p$. Los diversos elementos tienen diverso el número de p, sea igual o diferente el de n.

Los diferentes átomos son diferentes sistemas estables, formados con la misma clase de elementos, aunque en número y disposición diversa, sujetos a las mismas fuerzas, como en el

(a) Hoy es corriente expresar el peso atómico y el número atómico de cada elemento escribiendo ambos a la izquierda del símbolo, arriba el peso atómico, y el número atómico, abajo.

(7) W. RIEZLER: *Einführung in die Kernphysik*, 1936

sistema solar: Venus, la Tierra, Júpiter y Saturno son planetas hermanos, aunque diferentes en las masas y disposición de sus elementos. Venus no tiene satélites, la Tierra sólo uno, Saturno 9 y Júpiter 8.

Pero sin más diferencia que en el número y agrupación de los protones y neutrones, ¿se explica la diversidad de propiedades en los núcleos atómicos?

Cuanto a la masa y número atómico, es claro; cuanto a las demás, vamos a verlo.

Momento mecánico o spin (8).

La explicación de la estructura superfina de algunos multipletes en el espectro de rayas y de las bandas de rotación en el espectro de las moléculas exige el giro del núcleo en torno a un diámetro propio.

El valor del momento mecánico o *spin* de una partícula subatómica es $S = mvr = i.\ h/2\pi$, en que m, v y r son, respectivamente, la masa, velocidad y radio de la partícula; $i = o, 1/2, 1...$ y h, la constante de Planck; 6, 547. 10^{-27} erg. seg.

La unidad de *spin* es $h/2\pi$. He aquí el valor del *spin* para algunos núcleos:

Núcleos	Valor de i
H, N	1/2
F, Al, P, Tl	1.1/2
Li, Na, Cu, As	3.1/2
Cl, Br, Sb, Ba	5.1/2
Sc, La	7.1/2
Nb, In, Bi	9.1/2

Que núcleos tan diferentes como Al, F, P y Tl, por ejemplo, tengan el mismo *spin*, prueba que su valor no es propiedad muy característica. Lo mismo indica el hecho de que núcleos de la misma especie química, como D y H, tengan diferente momento mecánico; para H, $i = 1/2$, y para D, $i = 1$. Todo es cuestión del número de *n* y *p*; en todos los núcleos donde *p* y *n* son a la vez pares, el *spin* del núcleo es 0, como si mutuamente se anu-

(8) C. F. von Weizsacker: *Die Atomkerne*, 1937, 53-8.

lasen los de los diferentes n, y lo mismo los de los diferentes p, como se anulan dos fuerzas iguales y de sentido contrario. *Spin* 0 tienen los núcleos $_4He$, $_6C$, $_8O$, $_{16}S$, $_{20}Ca$, $_{30}Zn$, $_{34}Se$.

Cuando p o n son impares el *spin* del núcleo tiene un valor fraccionario, comprendido entre 1/2 y 9/2, y cuando n y p son a la vez impares, el *spin* tiene un valor entero. Así, ^2_1D y $^{14}_7N$ para los que $i = 1$.

Por fin, como salta a la vista, todas las diferencias entre los *spin* son cuantitativas y de escaso valor.

Momento magnético (9).

Al girar en el núcleo protones y neutrones dentro del campo eléctrico de los electrones corticales resultan fuerzas magnéticas, que se pueden describir suponiendo en el núcleo un dipolo magnético estable paralelo a la dirección del eje de giro, ya en el mismo sentido, ya en el contrario. El espectro de bandas y la acción de los imanes sobre gases y vapores han confirmado la existencia del momento magnético en muchos núcleos y permitido su cálculo con cierta aproximación. Por unidad de momento magnético, μ , se toma aquí no el magnetón de Bohr, sino otro ficticio, que resulta de sustituir la masa, m, del electrón por la del protón, M, 1.840 veces mayor.

$$= \frac{4\pi M c}{e h}.$$

(e, carga del protón; h, constante de Planck; c, velocidad de la luz). La nueva unidad es, naturalmente, 1.840 veces menor que el magnetón de Bohr. He aquí el valor de μ, o componente del momento magnético en la dirección del eje del *spin;* si va en el mismo sentido lleva el signo +, y si en contrario, —.

Núcleos	μ
^1N	-2
^1H	2,9
^2D	0,85
^4He	0
^7Li	3,3
^{209}Bi	3,6

(9) Physik. Z, **41**, 516, 1940.

Cuán poco característica sea la diferencia en el momento magnético lo evidencia el que núcleos del mismo elemento, como ^{1}H y ^{2}D, tengan momentos magnéticos diversos. Además, los momentos magnéticos se componen geométricamente como las fuerzas, y el valor 0, como en el caso del He, significa, no que lo sea el de cada uno de sus elementos, sino que se neutralizan por ser iguales y de sentido contrario. Todo depende del número de *n* y *p* y del sentido en que giran.

Por último, como en el caso del *spin*, todas las diferencias entre los momentos magnéticos de los núcleos son cuantitativas y de poca monta.

Radioactividad (10).

Propiedad nuclear notabilísima es la radioactividad. El urano es radioactivo; es decir, que sus átomos espontáneamente estallan en varios pedazos; en cambio, los átomos de sodio son estables. ¡Diferencia esencialísima!

Pero es el caso que entre los diversos isótopos del mismo elemento unos son radioactivos y otros no. El potasio tiene cuatro isótopos de pesos atómicos, respectivamente, 39-40-41-42; el primero y el último no son radioactivos; pero sí el segundo y el cuarto, con emisión de electrones. El ^{85}Rb no es radioactivo; pero sí el ^{87}Rb, y cosa semejante ocurre con los isótopos del Li, B, C, N, O, F, Ne, Na, Mg, Al, Si, P...

Por otra parte, son radioactivos elementos tan dispares entre sí como el K, Rb, Th, U, Ac, Ra...

La radioactividad no es característica de ninguna especie química, y lo mismo se diga de su inversa, la estabilidad.

Son tantos ya los radioelementos hoy conocidos, naturales unos y artificiales otros, y tanta la diferencia en la constante de desintegración, o lo que es equivalente, en el semiperíodo—tiempo que tarda una cantidad dada de un radioelemento en reducirse a la mitad—, que resulta muy verosímil la presunción de que todos los elementos son radioactivos, sólo que muchos de un semiperíodo tan largo, que nuestros aparatos de hoy no alcanzan a revelar su radioactividad. 0,02 seg. es el semiperíodo de ^{12}B;

(10) C. CASTELFRANCHI: *Física Moderna*, 325-62.

los del AcC, Rac y ThC son, respectivamente, de $\sim 5 . 10^{-3}$ seg., $1{,}7 . 10^{-6}$ seg. y $\sim 10^{-9}$ seg. En cambio, el del Ra son 1590 años; el del UII, $3 . 10^{5}$ años; el del UI, $4{,}6 . 10^{9}$ años, y nada menos que $1 . 10^{10}$ años el del Th. Radioelementos con semiperíodos más largos difícilmente son hoy revelables, sobre todo si sus partículas son de poca energía.

En todo caso, hoy día todos los átomos, espontánea o forzadamente, estallan en pedazos.

Por último, como la experiencia lo dicta en unos casos, y en otros se deduce de la ley exponencial de la desintegración, aun entre los átomos del mismo isótopo radioactivo hay una diferencia enorme. En el grupo de átomos de radio, por ejemplo, nacidos una mañana de una preparación de ionio, unos revientan en el día; otros, al siguiente; tales, después de un mes; cuáles, durante miles de años, y todos son átomos de radio.

Ni la radioactividad ni la estabilidad bastan para fundar una diferencia específica química, y menos filosófica.

La radioactividad y estabilidad parecen depender de la proporción entre el número de neutrones y protones en el núcleo. Supongamos un núcleo que consta de n neutrones y p protones; ¿qué relación ha de haber entre n y p para obtener el máximo de estabilidad, o la energía máxima de formación? Sea el número total de partículas $n + p = A$, constante. Considerando primeramente las fuerzas atractivas que actúan entre protón y neutrón, es claro que el máximo de estabilidad se obtiene para $n = p$, pues este caso responde al máximo de uniones entre protones y neutrones. Mas dada la mutua repulsión entre los protones, por este lado el sistema es más estable cuanto menos protones contenga. Atendidas ambas circunstancias, el máximo de estabilidad corresponde a $n \geq \frac{1}{2} A$ y $p \leq \frac{1}{2} A$ (A, peso atómico, o $p + n$). En los núcleos ligeros, en que la fuerza repulsiva es relativamente débil, protones y neutrones pueden estar en igual número. En los pesados, en cambio, debe ir preponderando cada vez más el número de neutrones. Es $n = p$ para unos diez elementos de bajo peso atómico: D, Ne, Li, C, N, O... A medida que crece p, es mayor el exceso de neutrones sobre protones. Para los radioactivos naturales la diferencia entre n y p es enorme,

146-92 para el urano; así que no es extraño resulten inestables los átomos.

Espectro radioactivo (11).

Las partículas en que los elementos radioactivos se desdoblan ya muy de antiguo se llaman radiaciones; así que, por analogía con el espectro óptico, se habla también del espectro de rayos α, protones, neutrones, electrones, positrones, y con mayor razón del de rayos γ, idénticos, salvo la longitud, con los rayos X.

Cada elemento radioactivo se caracteriza, junto con la constante radioactiva o el semiperíodo, por la clase de partículas que emite, su número y energía. En vez de la energía se puede usar la velocidad, o alcance en los gases. El Ra, con un semiperíodo de 1590 años, emite rayos α, que en el aire, a presión normal y temperatura de 15° C, penetran 3,13 cm.; el Rn, con un semiperíodo de 3,83 días, emite también rayos α, o heliones, cuyo alcance en el aire llega a 3,94 cm.

El urano Z, con un semiperíodo de 6,7 horas, lanza rayos β, o electrones. El radio B, con un período de 26,6 minutos, proyecta a la vez rayos β y γ. El radioactinio, con semiperíodo de 18,9 días, arroja a la vez rayos α, β y γ.

Entre los radioelementos artificiales, el radiofósforo ^{30}P, con semiperíodo de 3,25 minutos, desprende positrones, $e+$, que atendida su energía, forman un espectro continuo, cuyo límite superior parece ser 2,9 ME.V. (a); los más abundantes corresponden a 0,8 ME.V. A la vez que positrones, se desprenden también dos grupos de rayos γ, cuyas energías son 0,55 y 2 ME.V. El radionitrógeno, ^{13}N, con un semiperíodo de 11 minutos, brota igualmente positrones, que forman un espectro continuo, cuyo límite superior es de 1,3 ME.V. También se observa una débil

(a) Actualmente, para medir la energía de las partículas subatómicas se emplea como unidad el electrón-volt, o sea la energía adquirida por un electrón, moviéndose entre dos punto , cuya diferencia de potencial es un volt. Equivale 1E.V a 1, 592. 10^{-12} ergios. Como múltiplos se usan también mucho el KE.V (kilo-electrón-volt) y el ME.V (millón de electrón-volt).

(11) Atlas typischer Nebelkammerbilder..., von W. Gentner. H. Maior-Leibnitz und W. Bothe, 1940, 43-125.
K. DIEBNER und E. GRASMAN: *Physik, Z*, **37**, 359, 1936; **38**, 406, 1937; **39**, 472, 1938; **40**, 299, 1939; **41**, 157, 1940.

radiación γ, de 6 ME.V. El radiopotasio, $_{42}K$, con un período de 16 horas, dispara electrones, $e-$, que forman igualmente un espectro ininterrumpido, y cosa semejante ocurre con el Ne, Al...

¿Bastan tales diferencias para fundar una diversidad específica en el sentido filosófico?

Lo poco característico que es la emisión de rayos α, β y γ lo muestra el hecho de que cuerpos tan diferentes como el U, Th, Ra, Rn emiten todos rayos α; y β y γ, el AcB, RaB y MTh. Positrones proyectan elementos tan poco afines como el P y el N, y electrones, cuerpos tan dispares como K y Ne.

Entre los isótopos del mismo elemento, es decir, dentro de la misma especie química, es frecuente que uno sea inactivo y dos, o más, radioactivos, pero emitiendo radiaciones diferentes. El $_{31}P$ es inerte; el $_{30}P$ y $_{32}P$, radioactivos; el primero, con período de 3,25 minutos, lanza positrones, $e+$; el segundo, con semiperíodo de $\sim$ 14,5 días, electrones, $e-$. Es más, de los átomos del mismo radioelemento y con el mismo peso atómico, unos lanzan rayos α, y otros, β y γ. Así, del Radio C unos átomos se transforman en Radio C' y otros en Radio C"; los primeros emiten sólo β y γ; los otros, sólo α. Cosa semejante ocurre con el Actinio C y Torio C.

Desintegración violenta (12).

Muchos elementos que no estallan espontáneamente se los puede romper violentamente con diversos proyectiles atómicos: heliones, protones, neutrones, electrones, rayos γ y cósmicos.

¿Qué diferencias ofrece la rotura de tales núcleos? Por de pronto, con los rayos α del polonio no se ha logrado romper ningún núcleo de número atómico superior a 25, y aun de los de n. atm. inferior, no todos; se resisten Li, Be, C, O... Con los protones sólo revientan unos pocos: Li, B, F, Na, Mg, Al; algunos más, con los deutones; muchos, con los neutrones, y todos, con los rayos cósmicos; y tratamos aquí de rotura instantánea.

Toda la diferencia, como se ve, está en la mayor o menor resistencia de los átomos al empuje de los proyectiles. Son éstos partículas electrizadas con una o dos cargas positivas, y como

(12) Phil. Mag., **37**, 537, 562, 571, 581, 1919.

el núcleo tiene también carga positiva, los proyectiles son rechazados por una fuerza contraria—barrera del potencial—, tanto mayor cuanto lo es el número atómico. Nada de extraño que α, protones y deutones solamente logren perforar la barrera que protege los núcleos de bajo número atómico.

Pero entonces los neutrones, que no tienen carga ninguna, deben penetrar en todos los núcleos y romperlos. Y eso es lo que sucede; pero no los rompen siempre, y menos instantáneamente, sino ordinariamente después de más o menos tiempo, o, en otros términos, bajo la acción de los neutrones se forman núcleos radioactivos con todos los elementos, sin más excepción que el H, He, Ma y Xe.

Las excepciones han ido desapareciendo de año en año, y cualquier día desaparecen las actuales.

En la rotura violenta de los átomos, unos lanzan rayos α; otros, protones; neutrones, muchos, y algunos, electrones o positrones.

Tales diferencias no son muy características; bombardeados con rayos α, emiten protones elementos tan dispares como N, B, Ne, Mg, Cl... Bajo la acción de los protones disparan α, Li, Na, F, Al..., y bajo la de los deutones también dan α, C, Si, Ca, Pt... Igualmente dan α, ametrallados con neutrones, F, Na, P, Se, Mn...

Desgranan neutrones elementos tan poco similares como D, bombardeado con deutones o rayos γ, y el Be, con α; lo mismo que el Li, N, B...

El mismo elemento, según sea el proyectil con que se le bombardea, suelta unas u otras partículas. El N, ametrallado con rayos α, suelta protones:

$$^{14}N + {}^{4}He \longrightarrow {}^{17}O + {}^{1}H$$

Con los protones, da heliones:

$$^{14}N + {}^{1}H \longrightarrow {}^{11}C + {}^{4}He$$

Pero, aun con los mismos proyectiles, el mismo elemento pue-

de despedir partículas diferentes. Bombardeado con neutrones, se han observado en el N las tres reacciones siguientes:

$$^{14}N + {}^{1}n \longrightarrow {}^{11}B + {}^{4}He$$
$$^{14}N + {}^{1}n \longrightarrow {}^{14}C + {}^{1}H$$
$$^{14}N + {}^{1}n \longrightarrow {}^{7}Li + {}^{4}He + {}^{4}He$$

Las diferencias pueden muy bien ser debidas a diferente energía de los neutrones; pues el mismo N, que con rayos α de poca energía emite protones, con α de gran energía lanza neutrones:

$$^{14}N + {}^{4}He \longrightarrow {}^{17}F + {}^{1}n$$

Con la emisión de una partícula ligera, el átomo primitivo se transforma en otro de poco menor peso atómico, que, aunque también es proyectado, por su poca velocidad no cuenta entre las radiaciones. ¿Qué luz aportan estos núcleos al problema que discutimos?

Que del mismo elemento N, por ejemplo, según los casos se forman muy diferentes núcleos: O, C, B, C, Li, F...; que los mismos núcleos pesados, así radioactivos como estables, pueden formarse a partir de elementos muy diversos:

$$^{22}Na + {}^{2}D \longrightarrow {}^{24}Na + {}^{1}n; \quad {}^{24}Na \longrightarrow {}^{24}Mg + e^{-}$$
$$^{25}Mg + {}^{2}D \longrightarrow {}^{24}Na + {}^{4}He; {}^{24}Na \longrightarrow {}^{24}Mg + e^{-} + \gamma.$$

Nada hay, pues, en el espectro radioactivo de los elementos que delate una diferencia específica en el sentido filosófico, antes al contrario. Las numerosas transformaciones de unos elementos en otros que hoy conocemos se efectúan todas por desintegración o síntesis, por aumento o disminución, pérdida o captura de una o más partículas: α, protones, neutrones, electrones, positrones y el consiguiente reajuste del sistema. Mas la radioactividad nos enseña que separándose espontáneamente del núcleo del radio los protones, neutrones y electrones, en que excede al helio, es decir, quedando el átomo de radio con sólo los protones, neutrones y electrones que tiene el helio normalmente, resulta un átomo en todo idéntico al de helio.

Niveles energéticos (13).

El núcleo de los elementos tiene diversos niveles de energía, o, en otros términos, la energía de un núcleo no puede ser cualquiera, sino que sólo puede tener un número limitado de valores, que a veces se reduce a uno solo. Así lo revela la energía definida, con que de los radioelementos naturales salen los heliones, y de los núcleos violentamente rotos, heliones, protones y neutrones. A la misma conclusión lleva en los núcleos ligeros el fenómeno de la resonancia. Si se bombardea, por ejemplo, una capa fina de boro con protones, por absorción del protón se forma ^{11}C, con desprendimiento de rayos γ. Mas, singularidad notable, para el caso no sirven cualesquiera protones, sino precisamente aquellos cuya energía está comprendida entre límites muy estrechos, entre 10 y 100 E.V. Cosa parecida ocurre con los neutrones y los rayos α. Es un caso de resonancia, como el que ocurre en un tubo acústico cuando le abordan ondas diversas, que sólo absorbe las de su propia frecuencia.

He aquí los niveles de energía que presentan los radioelementos naturales, figura 1. Algunos elementos no tienen más que el normal; otros, dos; algunos, tres, y varios, muchos.

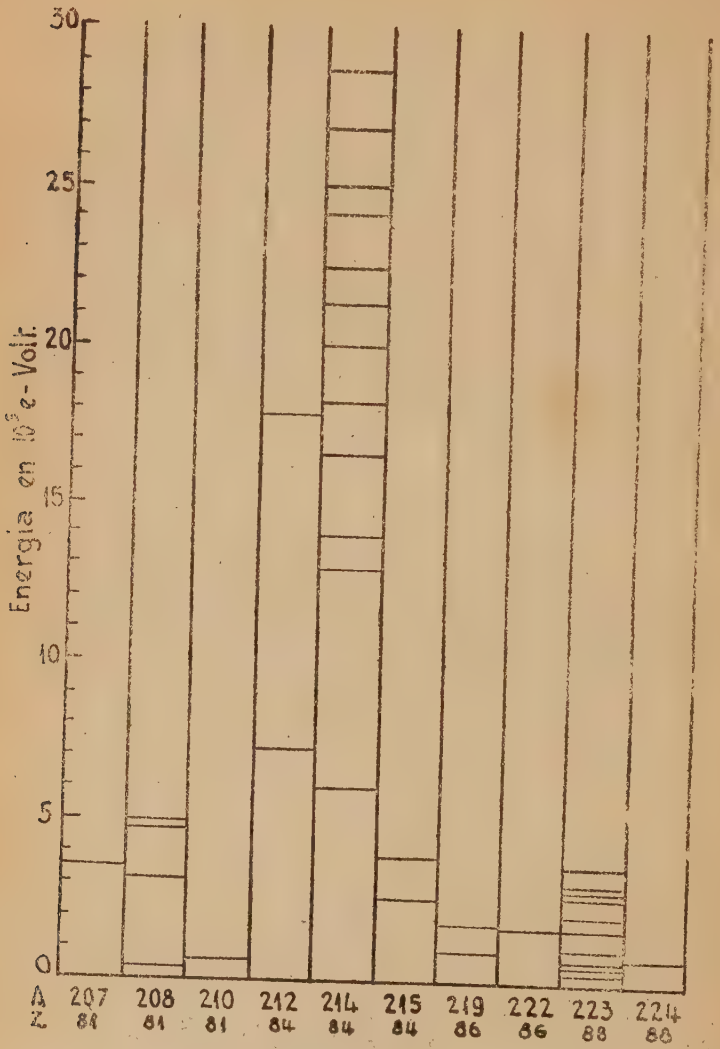
¿Qué diferencias en los núcleos delatan esos diversos niveles?, de más y menos en la energía solamente. Pues los núcleos del mismo elemento, en un instante dado, forman diversos grupos, Pt... son conocidas tres, K, L y M.

Frecuencia (14).

En la parte del Universo a nuestro alcance, los diferentes elementos se presentan en cantidad muy diferente. En la corteza terrestre los cuerpos radioactivos están en proporciones mínimas; lo mismo ocurre con los gases nobles del aire y las tierras raras; en cambio, en la atmósfera terrestre abunda extraordinariamente el N; en el agua, el H, y en el aire, agua y tierra, el O. Tal diferencia no puede ser casual, sino que ha de tener su raíz en diferencias profundas entre los núcleos de los átomos.

(13) C. von Weizsäcker..., 157.
(14) C. von Weizsäcker..., 163.

Sin embargo, desde luego podemos asegurar que esa diversidad en la frecuencia no indica nada específicamente diverso, aun



A, peso atómico; Z, número atómico.

químicamente; pues los diferentes isótopos del mismo elemento de ordinario se hallan en proporciones muy diversas. Del ^{8}Li, ra-

radiactivo, no se halla rastro en la naturaleza; en cambio, del ^{7}Li y ^{6}Li, sí, aunque en proporciones muy diversas. Al primero le corresponde 91,7 por 100, y sólo 8,3 por 100 al segundo. De los tres isótopos del A, las frecuencias son: para ^{36}A, solamente 0,33 por 100; para ^{38}A, menos aún, 0,05 por 100, y para ^{40}A, nada menos que 99,62 por 100.

Después de examinar detenidamente en todas direcciones los núcleos atómicos, nos encontramos primeramente con que en ninguno hemos descubierto una propiedad que no sea común a todos los otros; en segundo lugar, que las diferencias en una propiedad cualquiera, cuando las hay, no son más que cuantitativas, graduales, como las que se observan en razas de la misma especie: alanos, mastines, perdigueros y galgos.

Y si las diferencias en el núcleo, que es la parte esencial del átomo, no implican diversidad específica ninguna, desde el punto de vista filosófico mucho menos la implicarán las diferencias en la corteza del átomo, parte sólo integrante, no esencial, y sumamente sensible a todas las influencias exteriores de presión, temperatura, campo eléctrico y magnético, luz, catalizadores...

III

Espectro röntgeniano (15).

Aunque no es necesario, para mayor abundamiento, vamos a examinar una propiedad de la corteza, la más característica de cada elemento entre todas las corticales, el espectro de rayos X, que por su fijeza equivale a una propiedad nuclear.

¿Qué diferencias nos ofrece el espectro X de los diversos elementos?

Elementos hay, como el B, He, Li..., que no muestran espectro de rayos X; el Cu, Au, Pt..., sí.

---

(15) J. PALACIOS: *Física teórica, calor y constitución de la materia*, 376, 1936.
JUAN CABRERA FELIPE: *Introducción a la Física teórica*, 641, 1941.

En el Na, K... sólo se conoce la serie K; en cambio, en W, Pt... son conocidos tres, K, L y M.

En los mismos elementos que tienen la serie K, ésta no muestra el mismo número de rayas y las rayas correspondientes no tienen la misma frecuencia. Así ocurre con la raya $K\alpha$ de diversos elementos:

Elementos	Frecuencia
Na	$0{,}2510 \cdot 10^{15}$
P	0,4863 »
Ca	0,8942 »
Mn	1,433 »
Zn	2,088 »
Br	2,898 »
Zr	3,808 »
Nd	4,878 »

Para excitar la misma serie K en los diferentes elementos se necesita mayor potencial en el tubo cuanto mayor es el número atómico de los elementos.

Como se ve, todas las diferencias en el espectro de rayos X están en el número, agrupación, frecuencia e intensidad de las rayas; las mismas diferencias que se advierten en las notas de órganos del mismo metal, con mayor o menor número de tubos de diversa longitud y tamaño.

La poca diferencia en la naturaleza de los elementos que supone el diverso espectro X lo evidencia el que en el mismo elemento se pueden excitar separadamente unas u otras series, que se diferencian en muchas octavas. Ni es esto sólo; cuando se provoca la serie K, por ejemplo, no emiten todas las rayas cada uno de los átomos, sino que unos emiten una y otros otra diferente; de modo que del mismo elemento, y al mismo tiempo y en el mismo tubo, los átomos distintos emiten rayas, cuyas frecuencias se diferencian más que las rayas $K\alpha$ de dos elementos consecutivos.

Cuando a la vez un elemento proyecta varias series, unos átomos dan rayas cuya frecuencia difiere en muchas octavas de las correspondientes a las rayas dadas por otro grupo de átomos y en las mismas circunstancias. Todavía más: prolongando la

experiencia anterior, el mismo átomo, que en un principio dió una raya determinada, en el decurso de la operación da rayas muy diferentes no sólo de la misma, sino de diferente serie.

Por otra parte, fijándonos en la frecuencia de la raya $K\alpha$, la más característica y la que ha revelado no pocos elementos, se muestra sumamente parecida en los diversos elementos, tanto que es la misma, corrida hacia las mayores frecuencias, una cantidad constante, según aumenta el número atómico del elemento, donde radica todo el misterio; en efecto, la frecuencia de la raya $K\alpha$ en los diferentes elementos viene expresada por la fórmula de Moseley:

$$\nu = 3/4\ R\ (Z-1)^2.$$

En que R es una constante y Z el número atómico o número de cargas positivas del núcleo, que regula el de los electrones de la corteza. Toda la diferencia en el espectro X de los elementos procede del diverso número de cargas eléctricas en el núcleo.

Cuanto al mecanismo de la emisión, nos es bien conocido. La serie K aparece cuando saltan al primer piso, o más interior, los electrones desde otro más exterior; la L, cuando al segundo desde los pisos más lejanos, y así sucesivamente. Donde no hay piso tercero, mal pueden saltar a él los electrones y formar la serie M y siguientes. Mas ¿cómo no aparece, por lo menos, la serie K en los elementos que tienen dos pisos, como los situados entre el He y el Ne? Sí aparece; pero, a causa de la pequeña carga nuclear, esas rayas son de poca frecuencia y se confunden con las del espectro óptico, aparte de que algunas de mayor frecuencia son muy absorbibles y, por tanto, inobservables de ordinario.

Y ¿por qué no se descubre la serie K en los elementos de gran número atómico? Pues porque tienen muchas capas electrónicas y se necesita una energía formidable para que los rayos catódicos penetren hasta la primera capa y expulsen de allí un electrón, requisito previo para la aparición de la serie K.

Que para emitir la misma serie K, pongo por caso, en los diversos elementos crezca el potencial necesario con el número atómico, era de presumir, dado que con la carga nuclear crece la atracción sobre el electrón y es necesaria mayor energía para

desbancarle. Cosa parecida ocurre aun en el mismo átomo para excitar las diferentes series, sólo que aquí la energía necesaria para arrancar un electrón varía en razón inversa de su distancia al núcleo. En el Pt, por ejemplo, para excitar la serie K se requieren en el tubo 75.000 V; la L, 13.000, y la M, sólo 2.500.

Tampoco el espectro X de los elementos reclama entre ellos una diferencia específica, desde el punto de vista filosófico; de todo da cuenta exacta la diferencia en el número y disposición de protones, neutrones y electrones.

En resumen, dado que no se conoce una propiedad nuclear, o cuasi nuclear, en un elemento que no sea común a todos los otros; que la diferencia en esas propiedades, cuando la hay, es meramente cuantitativa, gradual; que esa diferencia se explica perfectamente por la diferencia en el número y disposición de protones, neutrones y electrones, y, por fin, que hoy en día los átomos se transforman unos en otros mediante la desintegración y la síntesis y todos se resuelven en las mismas partículas elementales, con fuerza irresistible se impone la conclusión de que los diferentes átomos todos son edificios diferentes, construídos con los mismos sillares, en número diverso y variamente dispuestos en diferentes sistemas de equilibrio más o menos estables.

De nuestro estudio brota además otra consecuencia interesante: supuesto que entre los elementos químicos no hay diferencia sustancial en el sentido filosófico, tampoco en las transformaciones de unos elementos en otros, mediante la desintegración o síntesis atómica, hay cambios sustanciales, en el sentido filosófico.

JAIME M.ª DEL BARRIO, S. J.

Universidad de Comillas.

BIBLIOGRAFIA

LUIS DE MOLINA, S. I.—*Los seis libros de la Justicia y el Derecho.*—Traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarne. Proemio del Excmo. Sr. D. Eloy Montero y Gutiérrez. Tomo I, vol. I. 606 págs. Madrid, 1941.

Este es el título del primer tomo que la Facultad de Derecho de Madrid publica bajo la dirección de su Decano, el Excmo. Sr. Montero y Gutiérrez, con el objeto de dar a conocer al público de lengua española los tesoros de ciencia jurídica que se encierran en los infolios de los grandes autores de nuestra Edad de Oro.

Además del proemio del Excmo. Sr. Montero y Gutiérrez (páginas 6-16), contiene este primer tomo un estudio preliminar, bien documentado, del Sr. Manuel Fraga Iribarne sobre la vida de Molina (págs. 17-95); la bibliografía de las obras y ediciones, autores de consulta, títulos de las disputaciones contenidas en el libro primero (págs. 97-119); la traducción al castellano del primer libro (páginas 123-581), y un apéndice sobre la doctrina de la soberanía en el P. Luis de Molina (págs. 583, hasta el fin).

La dedicatoria no puede ser más cristiana ni más simpática. Dice así: «A la Virgen María, dama de los pensamientos de todo buen español».

En el muy erudito discurso preliminar no disimula el autor sus preferencias por la doctrina del P. Molina en la delicada y célebre cuestión de la concordia sobre los dones de la gracia y la libertad humana, al decir en la página 43 que, frente a la teoría del famoso teólogo salmantino Fray Domingo Báñez, le parece más racional y más humano el genial sistema de Molina. Pero al final de la misma página se ha deslizado una errata de imprenta que pudiera dar lugar a torcidas interpretaciones. Se dice en la penúltima línea que «la tesis de Molina, además de elevar la *divinidad* y la responsabilidad del hombre, es más respetuosa con el mismo Dios...» Es evidente que en vez de *divinidad* se escribió y debe leerse *dignidad*.

En el proemio (pág. 12) aparece Vázquez entre los fautores del *congruismo* en cuanto se diferencia del molinismo, lo cual no parece exacto, pues en la cuestión de la predestinación a la gloria antes o después de previstos los méritos adquiridos por gracia, principal punto de discrepancia entre el congruismo y molinismo, Vázquez pertenece al grupo de los molinistas, en cuya opinión el decreto de predestinación a la gloria viene después de previstos los méritos por gracia. Véase Vázquez in 1 p., disp. 89.

Pero, dejando a un lado estas menudencias, es digna de todo elogio la empresa iniciada por la Facultad de Derecho, y felizmente lle-

vada a cabo en su primera parte por el Sr. Fraga Iribarne; y no cabe duda que merecerá los plácemes de todos los amantes de las ciencias jurídicas y de las glorias patrias. Muy de desear sería que cuantos se dedican al cultivo de dichas ciencias pudiesen leer y estudiar en los originales latinos las obras de Molina, lo mismo que las de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez y de otros muchos. A esto debemos aspirar y esto debe procurar nuestra juventud estudiosa, si queremos emular las glorias de nuestros mayores. Pero ya que todavía no hemos llegado ahí, merecen todo encomio los que han emprendido la tarea de divulgar en nuestra lengua las obras de nuestros jurisconsultos clásicos, que, como dice muy bien en el proemio el Excmo. Sr. Montero y Gutiérrez, «son venero riquísimo y fecundo de doctrina, arsenales de conocimientos, signo del vigor y reciedumbre de esta raza hispana, que dió maestros a la humanidad, que llevó la luz de su ciencia a los Concilios y a las asambleas ecuménicas y que supo crear Universidades que fueron focos de cultura universal». Sólo desearíamos que los tomos siguientes vinieran provistos de mejores índices.

G. H.

José Zunzunegui, Doctor en Historia Eclesiástica, Profesor de la misma asignatura.—*Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria. El Reino de Navarra y su Obispado de Pamplona durante la primera época del Cisma de Occidente. Pontificado de Clemente VII de Aviñón* (1378-1394).—Editorial Pax. Plaza Vasconia, 1. San Sebastián, 1942.
En 4.°, de 243-168 mm., 367 págs. + 9 hojas de índices.

Navarra es rica en episcopologios; pero no posee una Historia Eclesiástica completa. Para poder componerla con esmero es necesario que se entretejan monografías, que sean como los bloques sólidos del cimiento de todo el edificio histórico. Una de esas monografías nos presenta en este libro el doctor Zunzunegui. La materia que abarca se concreta a la primera época del Cisma de Occidente, que prácticamente coincide con el pontificado de Clemente VII de Aviñón (1378-1394). Divídese en introducción, tres partes y apéndices. En la introducción se trata de la estructura eclesiástica del reino de Navarra y Obispado de Pamplona a fines del siglo XIV. En la primera parte, de la declaración del reino de Navarra en favor de Clemente VII. En la segunda, de la diócesis de Pamplona durante el pontificado de Clemente VII. En la tercera, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los apéndices de documentos inéditos suben a 44. El primero: carta de Carlos II concediendo a los dominicos el hospital y sinagoga de los judíos de Sangüesa para que pudieran construír aquí su convento; el último: un edicto del señor Obispo Cardenal D. Martín Zalba declarando, en virtud de autoridad pontificia, excomulgados vitandos a cuarenta personas de Azpeitia, que rehusaban admitir como rector de su iglesia parroquial a Pelegrín Gómez. Los manuscritos en que se funda el Sr. Zunzunegui para trazar su relación se encuentran en los archivos de Roma, París y Pamplona; de los de esta última ciudad hace un estudio excelente al principio del libro.

Con una claridad deslumbradora y una precisión ajustada pone ante los ojos de los lectores toda la vida y modo de ser de Navarra en aquellos tiempos turbulentos y procelosos del Cisma de Occidente. Dibuja a Carlos II, *el Malo*, como un varón astuto, tornadizo, dobla-

do, falaz, que sacrifica en aras de su provecho los intereses más sagrados; a Carlos III le representa noble, generoso, galante y dotado de brillantes cualidades; el Obispo Cardenal de Pamplona, don Martín de Zalba, aparece un eclesiástico de escogidas prendas, muy docto e instruído, muy hábil en cuestiones diplomáticas, el brazo derecho de Clemente VII en varios asuntos y sagaz consejero de los reyes navarros. La Corte de Aviñón, con su Pontífice a la cabeza, se manifiesta larga y pródiga en la colación de beneficios y prebendas, á fin de ganar prosélitos que acreditasen su legitimidad.

No hay cuestión de interés que no toque el esclarecido autor: la organización eclesiástica y civil, la instrucción pública, el régimen de los monasterios más famosos de Navarra, las rentas reales y episcopales, las cargas que pesaban sobre clérigos y seglares, el patronato de reyes, monasterios y caballeros sobre las iglesias, los apuros del erario, desvalorización de la moneda, estrecha amistad del Estado y clero, que tanto contribuye a la prosperidad y bienestar de los pueblos, todo lo examina con serena imparcialidad y crítica competencia. Ideas nuevas, documentos ignorados, rectificación de errores inveterados, noticias históricas recónditas de la época, personajes de valor envueltos en las sombras del olvido se descubren en esta obra gracias al tesón y constancia del Sr. Zunzunegui en la investigación de archivos inexplorados en estos asuntos. Y éstas, a lo que creemos, son las notas características de la presente historia: riqueza informativa, novedad y precisión.

Tal vez se diga que algunas noticias parecen de escasa importancia, pero aun ellas sirven para conocer mejor las cuestiones que se desenvuelven; que agobia el cúmulo de notas, rompiendo el hilo del discurso; mas avaloran las aserciones del contexto. Pequeñas equivocaciones de pluma se han deslizado. No dice el Sr. Ibarra que Bartolomé de Elías y su mujer fundaron en 1195 el monasterio de Barañain (pág. 57), sino que en ese año Elías y su mujer, fundadores del monasterio, se acuerdan de Roncesvalles (*Historia de Roncesvalles*, página 140); tampoco se copia bien al Sr. Ibarra en la página 211: «Fallecido el prior D. Miguel de Tabar en 25 de diciembre de 1390, y celebrándose la coronación del rey en 13 de 1390». Lo que escribe el señor Ibarra es: «Fallecido el prior don Miguel de Tabar en 25 de diciembre de 1389, y celebrándose la dicha coronación del rey en 13 de febrero de 1390...» (*Historia*, pág. 320). La fecha de 1387 (página 136) en que D. Juan Bauffes acompañó a Francia al infante D. Carlos, debe estar equivocada; porque el infante regresó de Francia a España en 1381. En la pág. 140 se pone Carlos II por Carlos III; en la 140 se habla de un pergamino del que pendía una bula de oro. Propiamente, el Sr. Sandoval no afirma que D. Martín de Zalba instituyó la festividad del Corpus Christi en Pamplona (página 181), sino «la solemnidad con que se avía de celebrar la festividad y octavas del SSmo. Sacramento como parece por el Breviario antiguo» (*Catálogo de los Obispos*, 106 r).

Repetimos que son deslices de pluma que pueden corregirse en otra edición; pues no dos, sino muchas ediciones merece una obra tan admirablemente trabajada y tan importante para la historia eclesiástica de Navarra.

A. Pérez Goyena, S. J.

CREMADES, ANTONIO, M. DE (Redentorista).—*Método elemental de solfeo y canto.*—Cuadernos I, II y III.—Editorial «El Perpetuo Socorro». Madrid, 1941. 40 + 36 + 64 págs., respectivamente.

Bellamente impreso este método elemental de solfeo y canto, que constará de cinco cuadernos, se recomienda, como dice en su «Presentación» la autoridad del P. N. Otaño, por su «gran claridad y precisión, siguiendo, despacio o gradualmente, el desarrollo de la teoría con los ejercicios prácticos correspondientes». Servirá, sin duda, para que en los seminarios y centros similares se preparen los niños al desempeño digno y artístico de las funciones musicales en los actos litúrgicos y escolares.

E. M.

BAYLE, CONSTANTINO, S. I.—*España y la educación popular en América.*—Segunda edición, corregida y aumentada. Editora Nacional. Madrid, 1941. 440 págs. (Biblioteca del Imperio, II).

¿Hay algún español en nuestros días que conozca mejor que el P. Bayle los hechos de España en América? Su nombre goza de reconocida fama entre los historiadores, aunque quizás no tanto como él se merece.

De sus múltiples obras americanistas es ésta una de las más sólidas. La copiosísima bibliografía que encabeza el libro (págs. 5-21) y que sólo contiene los escritos de cuestiones americanas citados en el curso de la obra, es un indicio de su enorme lectura y de su preparación histórica. Aquí, como en todos los libros del P. Bayle, la erudición americanista le brota por todos los poros; el dato curioso y nuevo, el libro raro, el autor desconocido, la noticia luminosa sacada de oscuros documentos, saltan a cada página, por no decir a cada línea; y tras la anécdota amena o la estadística abrumadora, la observación personalísima, la consideración profunda, el cotejo de nuestra legislación indiana con la de otros países colonizadores; todo para mayor gloria del Imperio español y de la Santa Iglesia Católica.

No se puede escribir la Historia de América en los siglos XVI, XVII y XVIII, ni hablar seriamente de la cultura americana, sin citar esta obra fundamental. Aun la Historia universal de la Pedagogía debe tenerla presente (v. gr., el capítulo X: *Colegios de caciques*, e incluso el XII: *Educación de la mujer*), y lo mismo se diga de la Misionología (capítulo XIII: *La enseñanza de la lengua castellana a los bárbaros. Un caso de teología pastoral misionera.* Capítulo XIV: *España y el clero indígena de América).*

Harán obra altamente patriótica los que traten de divulgar este libro, que, por otra parte, se lee con encanto, pues siendo una historia concienzuda y seria, está escrita en ese lenguaje sabroso, tan clásico como moderno, expresivo y riquísimo, a que nos tiene acostumbrados este gran hablista y escritor que es el P. Constantino Bayle.

R. G.-VILLOSLADA.

E. A.—*Los jesuítas en el Levante rojo, Cataluña y Valencia.* (1936-1939).—Imprenta Revista «Ibérica». Barcelona [1942], 272 págs.

Páginas anónimas. Bajo las letras E. A. quiere *El Autor* ocultarse y despistarnos. Un poeta dieciochesco decía de otro famoso libro je-

suítico: «No sé qué aire me da de que conozco al autor. Será favonio, que en estas pocas hojas despliega jardines... No quiere que le conozcan, pero quien lea aquí tres renglones dirá que es suyo el papel: *Clamabunt omnes te, liber, esse suum.*» Lo mismo podríamos decir en este caso. El aroma traiciona a la flor. A nosotros no nos es difícil descubrir la pluma de que han brotado estas páginas, ágiles y finas, de *Los jesuítas en el Levante rojo*, mas no levantaremos el velo. En los días heroicos de nuestra Cruzada este libro lo hubiera leído con avidez el público español. Ojalá se deleite todavía con sus páginas. Es una gloriosa aportación al martirologio español de los años 1936 y siguientes, una serie de actas martiriales, tan bellamente enhebradas en el hilo de una narración vivaz y palpitante de interés, que más que una historia monótona, tiene el sabor de una crónica periodística. Las mismas pruebas documentales—cartas, relatos y otros testimonios de quienes presenciaron los hechos—van con tanto arte entreverados, que contribuyen a acrecentar la amenidad. Quien desee conocer el martirio del benemérito P. Casanovas, la plácida muerte del insigne P. Navás en un asilo, las andanzas del P. Rodés y de su observatorio del Ebro, que acuda a este libro, y estamos seguros que, atraído por el gusto de la lectura, lo devorará todo entero. Sólo echamos de menos, al final o al principio, una lista completa de los jesuítas que sucumbieron por Dios y por España, lista que sirviese de índice, con la consignación, al lado, de las páginas en que se trata de cada uno de ellos.

R. G.-V.

BATLLORI, MIGUEL, S. I.—*Francisco Gustá, apologista y crítico.*—Durán y Bas, 9-11. Barcelona, 1942. 168 págs. (Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes. Serie II, vol. XVII).

Lo primero que llama la atención al abrir esta obra, pulcramente presentada en su aspecto tipográfico, y sobre todo científico, es la riquísima *Bibliografía* (págs. 11-32), y muy en particular la sección de obras inéditas, cartas y otros documentos manuscritos y desconocidos, que el autor cataloga y utiliza.

Son del Prólogo estas palabras: «Supongo que no podrá menos de causar extrañeza el ver que se dedica a un historiador y crítico, interesante cuanto se quiera, pero al fin secundario, menor, un estudio fundado en más de cincuenta fondos manuscritos de España, Italia, Austria, Suiza, Holanda e Inglaterra. Pero la explicación es muy obvia. Este trabajo no es más que un avance fragmentario de la historia cultural de los jesuítas españoles desterrados a Italia por Carlos III, que ha ya muchos años vengo preparando.»

El biografiado es el jesuíta barcelonés Francisco Gustá (1744-1816), «controversista incansable, siempre envuelto en polémicas con jansenistas y filosofantes», al decir de Menéndez y Pelayo, y que obtuvo merecida fama como profesor de Historia eclesiástica. El eruditísimo P. Batllori estudia la vida, las obras polémicas e históricas, las lecciones manuscritas y la correspondencia de Gustá, construyendo una bella y sólida monografía, toda de primera mano y verdaderamente fundamental. Salpica sus páginas con observaciones y juicios muy personales, en los que se retrata el temperamento crítico y moderno del autor. Por todo ello, quizás el simpático Gustá no resulte tan simpático. Se le reconocen indudablemente sus méritos, pero se insiste demasiado, a mi ver, en el carácter combativo y polemista de la primera época y en lo anticuado de la segunda.

Ciertamente Batllori no se entrega a su héroe, como acontece con

frecuencia a otros historiadores, sino que mantiene constantemente su actitud censoria, juzgándole según los gustos modernos o que se dicen tales. Semejante actitud del historiador podrá en alguna ocasión causar alguna mengua a la comprensión del personaje, pero tiene la ventaja de asegurarnos de su imparcialidad y crítica.

El P. Gustá era un paladín del Pontificado, que mereció las felicitaciones de Pío VI. Conocía a fondo los primeros siglos de la Iglesia y estaba al tanto de todas las publicaciones modernas. Como crítico está a la altura de su siglo.

R. G.-V.

BATLLORI, MIGUEL, S. I.—*Jesuítas mallorquines en Italia* (1767-1814). Palma de Mallorca, 1942, 48 págs.

Se trata de una Conferencia leída por su autor—el diligentísimo investigador y fino literato P. Batllori—en el Curso de Cultura Balear de la Universidad Luliana acerca de los jesuítas mallorquines que desplegaron alguna actividad literaria en su destierro de Italia. Conferencia densa y sugestiva, llena de datos enteramente nuevos. «Los varios millares de documentos—dice—que sobre esta materia he podido recoger en un centenar de archivos y bibliotecas de España, Italia, Alemania, Suiza, Francia, Bélgica, Holanda e Inglaterra, permiten seguir paso a paso las andanzas culturales de aquellos expulsos, que con excelsa serenidad de ánimo supieron reaccionar ante la injusticia tiránica, ornando a su patria ingrata con los más exquisitos dones de su ingenio: ¿qué sería la literatura española setecentista sin un José Francisco de Isla, la filología sin un Hervás, la estética sin un Arteaga, la historia sin un Masdeu, la crítica sin un Andrés?» La lista podríase continuar con Arévalo, Llampillas, Eximeno y cien más, tanto peninsulares como americanos. El autor se propone dar a conocer aquí solamente a los mallorquines, y hace desfilar ante nuestros ojos a Nicoláu, el filósofo; a Juan Campmany, el hebraísta; a Pou, el retórico, a quien dedica la parte principal de la conferencia; a Andrés Ferrer, el asceta; a Andréu, el misionero y biógrafo de misioneros; a Diosdado Caballero, el diligentísimo bibliógrafo.

No estaba la Compañía en decadencia cuando aquellos jesuítas fueron expulsados de su patria. Su fecunda y alta producción literaria y científica en tierras italianas lo demuestra; producción que no se debió solamente al nuevo clima, porque, como acertadamente escribe el competentísimo P. Batllori, «En Italia, entre los varios centenares de escritores jesuítas, sólo emergen por su talla superior los que ya en España supieron ver que, en el siglo de la Ilustración, la cultura literaria, crítica y filosófica era el más urgente apostolado».

R. G.-V.

GIORDANI, HIGINIO.—*Signo de contradicción* (Traducción española de la segunda edición italiana, por M. Llamera, O. P.).—Editorial Políglota. Barcelona, Petritxol, 8, 1936. 320 págs.

Felicitamos al autor por la suerte que ha tenido en hallar un magnífico traductor, y al traductor por el brío, novedad, riqueza, fuerza expresiva y audacia de lenguaje. Quizá algún lector purista y meticuloso tuerza el rostro al tropezar con expresiones como éstas, es-

cogidas al azar: «Es la retaguardia lútea, ahita y atiborrada de comestibles, que se perece, sin confesarlo, hasta por las heces, y opone barricadas de pringue y marañas de sofismas al fluir del espíritu; que tiene pavor a la demasía en religión y nunca pierde el equilibrio, nunca se compromete, nunca marcha a la cabeza, nunca toma la iniciativa; que roe las cortezas del mendrugo ajeno, se arrima, parasitaria, al banquete de los opulentos, acumula avara, chismorrera, sórdida, fraternizando con el hermano y pactando con el masón, que guiña con sus ojos impuros, citando para el burdel. Ejército muelle arlequinesco y hambrón de la Mediocridad... La moral la anatomatizan, la tantean, la pliegan a las circunstancias; y en caso desesperado, cabizbajos, reparan las mayores violaciones, eyaculando el remordimiento en un suspiro que ensancha higiénicamente el esófago, para seguir tragando. Traficantes menudos de la fe, ropavejeros villanos, merceros de pocos cuartos..., saben exprimir de sus melosos lábios los indeficientes elencos de las virtudes sobrenaturales; y hasta repentizaros un soneto con estrambote y todo. Exprimen la fe como lardos en recinto caluroso. Pero no pasan de ahí» (págs. 119-120).

Hay, sin duda, páginas de una retórica apasionada, antiacadémica; pero, al fin, retórica, en que la pluma del autor delata influencias de Papini y de Giolitti; y algún pasaje, v. gr., en la pág. 233, que merece acotación y lima. Su pensamiento recuerda más de una vez el catolicismo intransigente e «integral» de León Bloy.

R. G.-V.

BERNADOT, V., O. P.—*La Virgen María en mi vida* (Traducción del francés por el P. Eduardo Aguilar Donis, O. P.).—Editorial Políglota, Petritxol, 8, Barcelona, 1941. 272 págs.

Librito de sólida teología, breve y claro. Con ser tan denso de ideas y tan conciso de forma, que casi tiene peligro de parecer esquemático, está penetrado de unción. Por su sencillez extrema, quizá a algunos lectores les parecerá seco; a otros, más preparados, se les hará espiritualmente jugosa su lectura.

Nosotros diremos, con Daniel-Rops: «Qué emocionante es este libro en su sencillez.» Lo único que no nos agrada es la imprecisión y vaguedad de las citas. Casi todas las notas requieren más precisión, y cuando son de autores españoles, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, es imperdonable que el traductor nos dé la traducción de una traducción en lugar del texto original.

R. G.-V.

DELOR, C., PBRO.—*Mi página diaria de religión* (Traducción y adaptación española del Rdo. D. Cipriano Montserrat, Pbro., doctor en Sagrada Teología).—Editorial Políglota. Petritxol, 8, Barcelona, 1942. 504 págs.

Ingenioso método de popularizar la enseñanza religiosa. Diríase que toda la Historia Sagrada, los relatos evangélicos, los Hechos apostólicos, la historia toda de la Iglesia y un completo tratado de Doctrina cristiana, Dogma, Moral, Liturgia, se ha querido dosificar en hojas de calendario. ¿Tendrá así mayor eficacia pedagógica que el método ordinario de tratados sistemáticos, divididos en capítulos? Los temas, aunque sucintamente tratados, están bien escogidos y tienen interés en medio de su forzosa superficialidad.

R. G.-V.

ANTONIO PEINADOR, C. M. F.—*Sacerdotium saeculare et status religiosus seu De Perfectione comparata inter sucerdotium saeculare et statum religiosum.*—1940. 4.°, 76 págs. Romae. Typographia polyglota «Cuore di Maria», vía Banchi Vecchi, 12.

El propósito del autor es demostrar que el estado religioso es, en absoluto, más perfecto que el del sacerdocio secular. Estima, según expresas declaraciones del texto, que el sentido de esta proposición se verifica con mayor evidencia en el religioso sacerdote de vida activa; pero no duda de que es verdadera aun tratándose del simple religioso lego. Porque no se compara la dignidad ni, directamente, la eficacia apostólica de uno y otro estado, sino la aptitud para *santificar* a la generalidad de los sujetos que los profesan. Y esta aclaración, que precisa la finalidad de la obra, debe orientar desde la primera página a sus lectores y aun curarlos en salud del «escándalo» que por ventura podría causarles cierta paradójica apariencia de la tesis que se intenta probar, y de hecho se prueba con toda satisfacción.

I

Después de explicar docta e íntegramente, y con la claridad deseable, la naturaleza de la perfección cristiana y sus diversos grados, los medios para conseguirla, la posibilidad de lograrla en la medida predeterminada a cada uno por la Divina Providencia, y la obligación que de procurarla urge así al común de los fieles como a los clérigos y religiosos, entra propiamente en el asunto de la obra. Empieza por distinguir los diferentes extremos que han de integrar la comparación del sacerdocio secular con el estado religioso.

1. Primero se ha de considerar lo que son *en sí* y lo que son en orden a la *adquisición de la virtud perfecta* y a la santificación de las almas. Desde este doble punto de vista, y previo un contundente razonamiento que sería largo reproducir, concluye: «En sí mismo el sacerdocio secular es de mayor excelencia y perfección que el simple estado religioso [sin sacerdocio ni vida activa apostólica]. Pero *cuanto a su eficacia perfectiva* [del sujeto que lo profesa], el estado religioso, como que es estado de perfección, suministra recursos más valiosos para obtener el grado de santidad que el oficio y la propia condición [aun del mismo sacerdote secular] piden. De suerte que entre dos sacerdotes, el religioso posee en su estado, para lograr la santidad sacerdotal, una fuerza y virtud de que carece el secular».

«Entre un sacerdote secular y un lego religioso, éste posee en el estado religioso, para conseguir su propio grado—inferior ciertamente—de perfección, una eficacia y unos medios de que carece aquél para obtener la suya en el grado superior requerido por el ministerio sacerdotal» (p. 30). Es punto por punto doctrina de Santo Tomás en 2, 2, q. 184, a. 6-8, y q. 186, a. 7. Después citaremos sus propias palabras. Cayetano y Suárez son del mismo parecer. Suárez escribe: «Estos dos estados [el del religioso y el del clérigo secular] pueden compararse de dos modos. Según el primero, el sentido de la cuestión sería éste: ¿Cuál de los dos estados es preferible como más apto y útil para llevar una vida pura, aprovechar en la virtud y en el divino servicio, y finalmente conseguir la vida eterna? Y en este sentido no hay duda de que el estado religioso es mejor, más perfecto y útil» (*De Religione*, lib. 1, cap. 21, n. 5). «Según el segundo, el sentido de la susodicha comparación sería: El estado de los

párrocos, en sí considerado, ¿implica mayor obsequio divino, requiere de suyo más excelentes obras y, por lo tanto, es *en sí* más perfecto que el estado religioso [sin sacerdocio ni apostolado externo]? Y en este sentido, y especulativamente hablando—por explicarme así—se puede conceder que el estado pastoral es más perfecto que el simple estado religioso [sin orden ni cura de almas]... Pero dije que esa ventaja más se considera en teoría que se halla en la práctica. Porque, si bien es verdad que las obligaciones de ese estado requieren gran perfección, y sus ocupaciones propias, si se llevan debidamente..., son de gran mérito ante Dios y quizá de mayor que las obras ordinarias del simple religioso lego, sin embargo, prácticamente hablando, esa condición es dificilísima y raramente se cumple, porque en ese estado no se suprimen los impedimentos de la perfección, como se suprimen en el religioso. Y por eso afirmé que esa ventaja es *secundum quid*, porque sólo se considera realizada en una hipótesis que pocas veces se actualiza» (ib., n. 6).

Antes de llegar a esta conclusión han quedado muy claras, entre otras verdades, las siguientes:

1.ª Una cosa es la virtud santificadora de los sacramentos y acciones del sagrado ministerio propio del sacerdote—secular o regular—, y otra la disposición creada y favorecida por el estado, y sin la cual aquellos sacramentos y acciones producen escaso o ningún fruto de santidad; disposición que más segura y fácilmente se consigue en el estado religioso. Con lo cual se patentiza la falsa posición de los que para exaltar al clérigo secular sobre el religioso insisten en la eficacia santificadora *ex operato o quasi ex opere operato* de las funciones sagradas propias del episcopado y del sacerdocio diocesano.

2.ª Los consejos evangélicos practicados por voto perpetuo son los mejores medios para conseguir la perfección cristiana, como exprofeso enseña Santo Tomás en 2, 2, q. 186, a. VII, y con él todos los teólogos. «El estado religioso puede ser considerado de tres modos: 1.º, como ejercicio que tiende a lograr la perfección de la caridad; 2.º, como apartamiento de las externas solicitudes que inquietan al alma conforme a aquello de I. Cor., VII, 32: «quiero que viváis sin solicitud»; 3.º, como holocausto que es, por el que uno ofrece totalmente a Dios su persona y sus cosas. Y, atendiendo a estos tres aspectos, el estado religioso se constituye por los tres votos. Porque en primer lugar, cuanto al ejercicio de la perfección, se requiere la remoción de cuanto pueda impedir que el afecto se concentre totalmente en Dios, en lo cual consiste la perfección de la caridad. Y esos impedimentos son tres: el 1.º, la concupiscencia de los bienes externos, que se quita por el voto de pobreza; el 2.º, la pasión de los deleites sensibles, entre los que se destacan los venéreos, que se excluyen por el voto de castidad; el 3.º, el desordenado apetito de cumplir la propia voluntad, que se excluye por el voto de obediencia. «Por semejante manera, la inquietud producida por las solicitudes del siglo versa sobre tres cosas principalmente: 1.ª, sobre la administración de los bienes temporales, y esta preocupación se elimina por el voto de pobreza; 2.ª, sobre el gobierno de la mujer y los hijos, y ésa se quita por el voto de castidad; 3.ª, sobre la autodeterminación de sus propios actos, y ésa desaparece por el voto de obediencia... Asimismo es holocausto el ofrecimiento total de sí y de sus cosas a Dios... Pero el hombre tiene tres clases de bienes...: 1.ª, los exteriores, que él ofrece totalmente a Dios por el voto de voluntaria pobreza; 2.ª, los del propio cuerpo, que ofrece a Dios por el voto de castidad, en cuya virtud renuncia a los máximos placeres

corporales; 3.ª, los del alma, los cuales ofrece totalmente a Dios por la obediencia, por la cual uno consagra a Dios la propia voluntad con que usa de todas las potencias y hábitos del alma. Por todo lo cual muy convenientemente integran estos tres votos el estado religioso» (2, 2, q. 186, a. VII, C.).

Cierto que la caridad es lo esencial de la perfección misma, no consejo para obtenerla; pero precisamente se han de poner los medios para fomentarla, entre los cuales, por las razones expuestas, ocupan preferente lugar los consejos evangélicos, especialmente profesados con firmeza y estabilidad de voto perpetuo.

Si además esos votos de castidad, pobreza y obediencia son públicos, la eficacia santificante es mucho mayor. Por donde es claro que la solemnidad que a la profesión religiosa da la iglesia no es circunstancia de puro decoro, sino de gran eficacia estimulante, ya que el modo *oficial eclesiástico* de vida que de ella resulta preserva de muchos impedimentos y suministra notables socorros y motivos para confirmar y facilitar la observancia del voto mismo.

2. En segundo lugar, se debe atender al *estado*, al *orden* y al *oficio;* y entonces se ha de convenir en que tratándose de religiosos sacerdotes de vida apostólica, en el estado sobresale el religioso, en el orden son iguales el secular y el regular, y en el oficio la diferencia viene a ser nula. Así Santo Tomás, en 2, 2, q. 184, art. VIII. He aquí sus palabras: «En los clérigos seculares con cura de almas hemos de considerar tres cosas: el estado, el orden, el oficio. El estado: que son seculares. El orden: que son sacerdotes o diáconos. El oficio: que tienen cura de almas. Supongamos un individuo religioso profeso, ordenado de diácono o sacerdote, con cura de almas. En lo primero hará ventaja a cualquier miembro del clero diocesano; en lo demás, lo iguala. Pero si un religioso difiere de un clérigo secular por razón del estado y del oficio, y conviene con él en el orden, como acontece a los religiosos, sacerdotes o diáconos sin cura de almas, es patente que el religioso le supera al clérigo secular en el estado, le es inferior en el oficio e igual en el orden». Y comparando entre sí el estado religioso y el oficio de cura de almas, escribe: «Dos cosas, según parece, hay que tener en cuenta: la bondad y la dificultad. Si la comparación se hace mirando a la bondad, el estado religioso es preferible al oficio de presbítero curado o al archidiácono; porque el religioso se obliga de por vida a procurar la perfección, y esotros no se obligan con esa perpetuidad a procurar la salud de las almas, como el Obispo, ni les compete el cuidado principal de los fieles, como al mismo Obispo, sino solamente algunas particularidades del ministerio pastoral... Y por eso el estado religioso, comparado con la cura de almas [de los inferiores al Obispo] es como el universal respecto del particular; como el holocausto respecto al sacrificio, el cual es menos que el holocausto, como enseña San Gregorio (*Homil.* 20, sobre Ezeq.). Por lo que en el Decr. 19, cap. 1, se dice: «Los clérigos que desean hacerse religiosos desean un género de vida más perfecto; y, por lo tanto, sus Obispos les deben conceder absoluta libertad para ingresar en el monasterio...» Pero si se atiende a la dificultad de vivir con perfección..., más difícil es esto al pastor de almas por causa de los externos peligros; aunque la vida religiosa es más difícil en sí misma, por la estrechez de la observancia regular» (2, 2, q. 184, art. VIII, c).

Conforme al pensamiento del santo Doctor, y según la evidencia de la cosa en sí, Suárez y Passerini matizan lo tocante al oficio dando la ventaja al sacerdote regular de vida activa apostólica, el cual, a lo menos en ciertas Ordenes, se entrega al apostolado como a fin

primario también, y totalmente, y con mayor abnegación y eficacia, por la completa renuncia a toda humana y terrena compensación, por el voto con que se obliga a la obediencia de sus superiores en tal materia, y por la mejor disposición interior y exterior que en orden al perfecto desempeño de sus ministerios apostólicos le da la vida religiosa con sus más abundantes y más activos medios de santificación, y por los recursos valiosísimos que en sus empresas moviliza, sin contar con que muchas de esas empresas son más universales, y el bien, cuanto más universal, es más divino.

Aun los religiosos no sacerdotes, dice el P. Peinador, inspirándose en Suárez, realizan una espléndida labor de apostolado: por la pureza de su vida y eficacia deprecatoria y vitalizadora de su santidad en el cuerpo místico de Cristo; por su ejemplaridad: *praedicatores opere*, aunque no lo sean *verbo*.

En este sentido, los mismos legos son *perfectores* también, como lo son los sacerdotes regulares apóstoles y los seculares, aunque en grado inferior, por no poder ejercitar ciertos ministerios de los que ordinariamente el Espíritu Santo se sirve para santificar las almas. Desde luego, en los legos se verifica también lo que en todo religioso: que se hallan en estado más a propósito para conseguir la propia perfección.

II

Realmente, en cuanto antecede el P. Peinador ha probado ya espléndidamente su tesis; pero la vuelve a demostrar con tres argumentos:

1.° Es más perfecto—con relación al sujeto—el estado adonde el Espíritu Santo trae a uno, que aquel de donde lo trae. Ahora bien: da a los sacerdotes seculares vocación para el estado religioso, y no al revés, a los sacerdotes religiosos para el estado secular. Luego el estado religioso es más perfecto.

2.° *Ordinariamente* no alcanzan un grado estimable de perfección sino los que quitan los impedimentos de ella y usan medios que más la aseguran y facilitan. Es así que tal sucede en el estado religioso, y no en el sacerdocio secular, en donde, por el contrario, abundan los obstáculos y escasean los recursos que proporcionan seguridad y facilidad para la vida perfecta. Luego el estado religioso es más perfecto que el sacerdocio secular en cuanto organización apta para adquirir la santidad en alto grado (p. 53). Lo cual no quiere decir que «cuantos son llamados a una elevada perfección sean por el mismo caso llamados al estado religioso. Porque Dios, que prepara sus gracias a cada hombre para que pueda corresponder a su vocación, puede... unir a medios en sí menos aptos y eficaces resultados más excelentes de santidad; pero *de ordinario* y *generalmente* no obra así, sino que otorga mayor santidad al que usa de medios *mejores de suyo* para lograrla», cuales son precisamente los incluídos en la vida religiosa (p. 53), como es doctrina común entre los teólogos, especialmente enseñada por Santo Tomás en 2, 2, q. 186, a. VII, y abonada por el ordinario magisterio eclesiástico.

3.° Aquel estado es más perfecto en que uno se obliga a obras de mayor abnegación interior por amor de la virtud cristiana. Ahora bien: eso acontece en el estado religioso. Luego es más perfecto que el sacerdocio secular. Se insiste aquí en que, en efecto, es mucho más dificultosa y ardua la vida religiosa que la propia del sacerdote secular, el cual no hace de sí el holocausto que el religioso; y, en fin de cuentas, «las mismas obras buenas que por su profesión ha de

ejercitar no son extremadamente pesadas o difíciles, ni ocupan la mayor parte de la vida, y llevan consigo muchas humanas comodidades y satisfacciones con que la dificultad se alivia. Por el contrario, en el estado religioso la dificultad es mucho mayor, así por la perfección y excelencia de las obras mismas, como por su continuidad casi perpetua, sin uso de propia autonomía, a lo menos por lo que atañe a la preparación de ánimo, requerida por la profesión» (SUÁREZ, *De Religione*, lib. I, c. 21, n. 4).

III

A título de confirmación se añade que la Iglesia propone a los sacerdotes seculares, como objeto de imitación, la vida común y otras prácticas de la vida religiosa, con lo que da a entender que ésta es ejemplar, en cuanto a disciplina, para conseguir la perfección misma que a los sacerdotes seculares, les exige su dignidad y su oficio. «La práctica de la vida común entre los clérigos se ha de alabar y recomendar, y, donde esté vigente, se ha de conservar en cuanto fuere posible» (Can. 134). Ludwig Hertling, prof. de Teol. Ascét. en la Univ. Gregoriana, en los nn. 54-76 de su *Theol. Ascetica* prueba con toda claridad que en la mente de la Iglesia el estado religioso no sólo es la *óptima* vía de la perfección, sino la norma y modelo, aun para los que no son religiosos.

Al fin se afirma que el estado religioso es necesario en la Iglesia, porque lo es que el Cuerpo Místico de Cristo se desarrolle hasta su plenitud; y ésta implica la vida de los consejos evangélicos en una parte selecta del pueblo fiel. Nunca permitió el Señor que esa vida faltase desde la fundación de la Iglesia hasta el presente. En cambio, el estado del clero secular, a pesar de su necesidad actual, es contingente, como impuesto por situaciones de suyo transitorias y mudables de la sociedad cristiana, no exigido por el contenido eterno e inmutable de la divina revelación. Porque no repugna que la jerarquía eclesiástica se realice en solos sacerdotes religiosos. Lo que se ha efectuado y aun continúa efectuándose en vicariatos, prefecturas, etc., se podría verificar en toda la Iglesia. La profesión religiosa no se opone ni al sacerdocio ni al ejercicio de la jurisdicción, ni de suyo a la cura de almas. Harto elocuentemente lo pregona la historia. Así expresamente lo enseña también el Excmo. y Rdmo. Señor D. Agustín Parrado y García, Arzobispo de Granada, en su bella Carta Pastoral sobre «La vida religiosa», de 15 de febrero de 1942, pág. 5. Más aún: la Iglesia anhela que los sacerdotes seculares, así por el ejercicio de la vida en común como por las demás prácticas de la vida religiosa, se asemejen lo más posible a los religiosos. Cuando esta asimilación fuera perfecta, realmente no habría más que religiosos, que es lo que deseaba San Agustín. Según se ve en dos sermones sobre la vida y costumbres de los clérigos, su ideal de vida clerical era la vida en común con la observancia de los consejos evangélicos. Tenía propósito de no ordenar a quien no se comprometiese a guardarla. Si alguno faltaba a su compromiso, lo separaba de las funciones clericales. Después mitigó este rigor, porque no quería hipócritas que, fingiendo ser fieles a su propósito, para no incurrir en suspensión de su ministerio, realmente no lo guardaban; y a los tales les dice: «No quiero que tenga necesidad de simular. Sé muy bien cuánto desean los hombres la clericatura. Aunque no quiera vivir conmigo en el monasterio, no le privaré de ella... Si está dispuesto a ser alimentado por Dios, mediante su santa

Iglesia, a no tener nada propio, quédese conmigo. De lo contrario, tenga libertad; pero vea si podrá así lograr la eterna felicidad» (ML, 39, 1568-1581).

Concluye el estudio con una satisfactoria refutación de los inanes argumentos que por la superioridad del estado sacerdotal secular frente al religioso suelen exhibirse, en particular los sacados de la *Vida Interior*, del Cardenal Mercier.

De toda la disertación, fundada del principio al fin en Santo Tomás, Suárez, Cayetano, Passerini, De Guibert, y llevada con notable ecuanimidad y buen juicio teológico, se desprende con evidencia que cualesquiera que sean la necesidad del sacerdocio secular y las excelencias de éste y del episcopado en otros órdenes, bien puestas de relieve por el autor, ni uno ni otro igualan al estado religioso *en cuanto a disciplina para conseguir la propia perfección*. La unión de los sacerdotes seculares con su Obispo, por la cooperación en la cura de almas, les da dignidad, pero no santidad, en cuanto significa virtud, perfección espiritual, ni los sitúa en camino tan seguro y rápido para santificarse como el seguido por el religioso; porque ni su estado es el episcopado mismo, ni éste es instrumento de perfección propia tan eficaz como el estado religioso, aunque la requiera mayor y le supere a él en dignidad.

No se reduce, pues, la primacía del estado religioso a una ventaja *accidental* consistente en «la consideración y solemnidad con que la Iglesia acepta el estado religioso», como recientemente se ha escrito, ni menos se puede afirmar que esa solemnidad sea la ventaja «más principal y más saliente». Falso es también que Santo Tomás enseñe tal cosa ni en 2, 2, q. 184, art. 8, donde precisamente expone la doctrina expuesta por el P. Peinador, ni en ninguna parte. En esto no cambió de opinión, ni podía cambiar.

En particular, el sacerdote religioso de vida activa dispone, en cuanto religioso, de más y más eficaces medios para perfeccionarse que el sacerdote secular; no le es inferior ni en el orden ni en la eficacia apostólica, en la que incluso, desde muchos puntos de vista, le supera, como queda demostrado. Ni participa menos de los resplandores de la función episcopal, ya que coopera con no menos eficacia en el apacentamiento de la grey de Cristo, ya bajo la jurisdicción del Ordinario del lugar, ya bajo la del supremo pastor, el Papa. En todo caso, y en orden a facilitar la santificación propia, no puede compararse la unión con el Obispo a la disciplina regular; y eso es lo que *pro aris et focis* sustenta el P. Peinador, con todos los teólogos, y con el mismo magisterio eclesiástico. No hay para qué insistir en que *a priori* la consideración de la naturaleza humana, y *a posteriori* los hechos, abonan también su tesis.

A lo cual nada se oponen ciertas deferencias oficiales otorgadas por la Iglesia misma al clero secular, como la precedencia en las procesiones y otros actos similares, ya que esa precedencia se funda, no en la mayor perfección espiritual de su estado, ni en su actitud intrínseca para adquirirla o comunicarla—motivos totalmente inexistentes—, sino principalmente en la jurisdicción ejercida sobre el pueblo cristiano, y parte también en la profesión de humildad que hacen los religiosos.

IV

Una de las mayores necesidades de la Iglesia española es así el aumento de vocaciones excelentes al clero secular, diezmado por la persecución, como la competente formación humana, cristiana y

sacerdotal en saber, carácter, santidad. Y esa necesidad puede ser en muchos casos razón determinante providencial para que un joven, apto también para el estado religioso, prefiera el sacerdocio secular.

Por otra parte, Dios, que a todos otorga la gracia necesaria para que puedan corresponder a su vocación, es claro que no niega a los sacerdotes seculares medios en sí eficaces y abundantes para santificarse y santificar al pueblo cristiano. Cualesquiera que sean los obstáculos que a tan noble empeño suscita el ambiente, aliado con las propias concupiscencias, el ministro de Jesucristo siempre tiene a la mano en el mismo ejercicio de sus augustas funciones, en los actos con que a ellas debe prepararse, en la dirección y exhortación de sus superiores, en los ejemplos de los fervientes colegas, y en las mismas necesidades y exigencias de las almas, penetrantes estímulos y valiosos recursos para superarlos.

Pero, ¡triste condición de la naturaleza humana! Cuando el ambiente mismo no favorece la buena disposición necesaria para usar con fidelidad y constancia de esos recursos, de hecho no se usan, o se usan tibiamente, y, por lo mismo, sin la deseable eficacia. Ese ambiente propicio es el que suele faltar al sacerdote secular. Sin vida común que defienda de peligros e incite al bien, sin total ruptura de lazos familiares y territoriales, sin libertad absoluta de preocupaciones económicas y de compromisos sociales, sin el deseable alejamiento de personas, cosas y situaciones comprometedoras y degradantes de la energía espiritual, sin posibilidad de renovarse cultural y moralmente, a lo menos con la competente comodidad, se ha de vivir en un clima menos favorable que el del religioso al anhelo y al logro de la perfecta virtud cristiana. Aun así, tanto abundan los sacerdotes seculares, gloria de Cristo. Pero ello es indicio de singular virtud personal, y no destruye la antinómica inferioridad del estado como método de santificación propia, en comparación con el del religioso.

Porque el precioso opúsculo del P. Peinador es una inteligente síntesis teológica, quizás la más clara y completa en este asunto, lo recomendamos al serio estudio de los señores sacerdotes seculares y regulares.

E. GUERRERO, S. I.

Memoria del Primer Congreso Nacional de Ejercicios Espirituales. IV Centenario de la Compañía de Jesús.—Barcelona, 5-11 de mayo de 1941. Imprenta Revista «Ibérica». XX-477 págs.

La Prensa nacional dió la resonancia merecida al Congreso cuya Memoria reseñamos. Tiene el presente libro el mérito de ser una verdadera memoria, que realmente trae el recuerdo de aquellos días de siembra fructuosísima en el campo espiritual de la Iglesia española. En una parte preliminar se recogen el cartel del Congreso, el programa y los documentos referentes a su organización, juntamente con las aprobaciones y bendiciones episcopales. Lo que la realidad del Congreso fué está recogido siguiendo un orden más bien sistemático que el meramente cronológico. Así, la Parte primera de la Memoria contiene las sesiones solemnes, a saber, además de la inaugural y la de clausura, las plenarias de los días 6, 7 y 8 de mayo, así como también el acto de homenaje. En esta primera parte están los discursos, cuyos ecos resuenan aún en toda la nación, como los del Emmo. Cardenal Segura, los Excmos. Sres. Obispos de Calahorra, Tortosa y

Barcelona; los del Gobernador civil de Barcelona y del Ministro de Justicia, y el final, del Excmo. Sr. Nuncio.

La Segunda parte contiene las sesiones de estudio. Del cursillo sobre el *Libro de los Ejercicios* no se conservan sino esquemas detallados. De las sesiones ordinarias están las ponencias, más o menos resumidas. Aparecen en la Memoria algunas de las discusiones más importantes que a las ponencias se siguieron. Se ha tenido la prudente atención de insertar únicamente lo que se propuso escrito a la Mesa de la Presidencia, y aun eso sin hacer constar los nombres de los que intervinieron.

Una Tercera parte recoge los actos religiosos. Finalmente, en tres apéndices vienen las Conclusiones del Congreso, las listas de socios y algunas comunicaciones de interés.

La Memoria, que sólo en cuanto tal debe ser reseñada por nosotros, tiene el mérito de serlo. Prescindiendo de elementos ornamentales y reportajes superfluos, con sobriedad y dignidad está presentado y conservado lo que fué el Congreso de Barcelona. Para facilitar el aprovechamiento de las riquísimas enseñanzas que en las ponencias se incluían, vienen éstas acompañadas de notas marginales, que titulan las partes principales de los discursos.

Felicitamos, pues, a los que han preparado esta Memoria, que conservará vivo el recuerdo de aquellos días de trabajo intenso, de maduración de planes fructuosísimos, que empiezan ya a fructificar con ubérrimos frutos.

J. I.

P. Manuel Quera, S. I.—*Los Ejercicios espirituales y el origen de la Compañía de Jesús.*—Imprenta Revista «Ibérica», Barcelona. 90 págs. en 8.°

La tradición de la Compañía, y últimamente el Pontífice Pío XII, en su Carta Apostólica al Prepósito general de la Compañía, con motivo del cuarto centenario de su aprobación canónica, señalaban los Ejercicios espirituales como la cuna y germen de la Orden, e indicaban que ya en Manresa vió Ignacio a esta Compañía cual una milicia, en celestial visión.

En torno a estas afirmaciones se habían planteado algunas dudas y controversias, que el R. P. Quera propone con claridad y orden. Unos, como *Astrain* y *Regatillo*, pretenden «que Ignacio recibió en Manresa la revelación formal de la Compañía, algo así como un Instituto religioso de tipo singular, pero el mismo aprobado por Paulo III en 1540». Otros, como *Meschler*, *Tacchi Venturi*, *Van Ortroy* y *Dudon*, suponen y ponderan la ignorancia de Ignacio acerca de la Orden, en cuanto tal, de la que iba a ser fundador. Y no faltan quienes adoptan un término medio, concediendo que Ignacio tuvo ya en Manresa el propósito de ofrecer a Jesucristo una legión de soldados escogidos, una Compañía de Jesús (*Huonder*), o una Compañía-apostolado en contraposición a una Compañía-religión (*Creixell*), o que la «gestación de la Compañía en el espíritu de Ignacio comenzó en Manresa el año 1522», y que «fué Ignacio desarrollando conscientemente este plan en cuanto a lo esencial» (*Casanovas*).

El P. Quera procede gradualmente en su trabajo, probando eficaz y eruditamente con documentos históricos, primero, que San Ignacio, en el decurso de su vida, tuvo numerosas revelaciones acerca del Instituto de la Compañía (cap. II); pero que hasta las deliberaciones de 1539 ni San Ignacio ni sus compañeros pensaban en fundar una reli-

gión canónicamente tal (caps. III y IV). Y, sin embargo, fué en la eximia ilustración del Cardoner, en Manresa, donde Dios mostró a Ignacio el espíritu y la primera traza de la Compañía (cap. V).

Con razón llega el P. Quera a esta conclusión, apoyada copiosamente en las palabras del gran conocedor de las cosas ignacianas, P. Jerónimo Nadal, que creemos es la fuente primaria de esta tradición de la Compañía; porque, en final de cuentas, los testimonios de Nadal, además de numerosos, son de los más explícitos y contundentes, que bastan por sí solos. También en Nadal está la clave para conciliar las dos tendencias opuestas en torno a esta controversia. Y así el insigne confidente del santo escribe hablando sobre el tiempo de la estancia de Ignacio en París: «deducebatur quo nesciebat suaviter, neque de ordinis institutione tunc cogitabat, et tamen pedetentim ad illum viam munichat et iter faciebat quasi sapienter imprudens» (ms. Archiv. S. I. Roman., Instit. 98, fol. 310 v. 311); y el mismo Nadal es el que, además de otros documentos que podrían citarse, en el mismo diálogo sobre el Instituto donde se halla el pasaje anterior, habla de la ilustración del Cardoner, y escribe del santo Fundador: «Ad illam gratiam ac lucem referre solebat si aliquando interrogaretur vel de aliis rebus seriis vel de ratione instituti societatis, si quid esset definiendum; quasi rerum omnium ibi sive rationes sive causas vidisse» (ms. Archiv. S. I. Roman., ibíd. fol. 299 v. 300). Es decir, que pudo Ignacio haber conocido en Manresa algunas notas más fundamentales de la Compañía sin saber todavía el modo práctico de realizarlas o la forma de religión canónica en que se debían concretar.

Más difícil es la cuestión, que también se propone el R. P. Quera, sobre qué rasgos o delineamientos de la Compañía vió San Ignacio en Manresa en los Ejercicios. Sin duda que la imitación perfecta de Jesucristo, con vida de pobreza y humildad, con servicio abnegado de sus intereses en una milicia de soldados espirituales que Él capitanea, a mayor gloria de Dios. Sobre la obediencia, cree el P. Quera que, aunque incluída *implícitamente* en la vida militar que se le representaba a Ignacio, sólo en Roma llegó a ver *con toda* claridad la trascendencia de esta virtud para la Compañía. Aunque es ocioso disputar sobre matices más o menos acentuados en los conceptos, tal vez se podría conceder algo más: que San Ignacio conoció ya antes, precisamente en el ejercicio de las Banderas, el valor de la obediencia para su Compañía de Jesucristo. Y no sólo por la manifiesta devoción a la obediencia de la autoridad legítima, que después aparecerá en los hechos de su vida y en las reglas para sentir con la Iglesia, y en las deliberaciones previas de 1539, sino también por unas frases inéditas del P. Nadal, que, sin ser definitivas, sugieren o insinúan un modo de ver antiguo en la Compañía al considerar este ejercicio de las Banderas. Nadal, hablando en sus pláticas de Alcalá de 1561, proponía la meditación de dos Banderas como una meditación que «nos declara la vida real de nuestro instituto», y explica la meditación de esta manera: «Veamos, pues, quiénes son estos sus ministros que Él envía para tan grande empresa y favorece tan particularmente. ¿Qué contraseña tienen para conocerlos? Ser nuestros superiores legítimos, ya que el superior representa a Cristo, tiene su lugar y autoridad. Quien va enviado del superior va bajo la enseña de Cristo, y va enviado de Cristo por medio de la obediencia...» (Lo hemos traducido del texto italiano que aparece en el ms. Archiv. S. I. Roman., Instit. 98, fol. 230 v. 231 r.)

Por último, hemos de notar la sagacidad con que el R. P. Quera señala los orígenes de aquella falsa tradición que atribuía al rapto

de San Ignacio en el hospital manresano de Santa Lucía esa visión prefigurada de la Compañía, lo cual se prueba únicamente de la ilustración eximia del Cardoner.

En resumen, tenemos aquí una preciosa monografía sobre el tema expuesto.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

P. MANUEL QUERA, S. I.—*El origen sobrenatural de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.*—Imprenta de la Revista «Ibérica». Barcelona, 1941.—111 págs. en 8.°

El propósito del autor en este libro es establecer el origen sobrenatural de los Ejercicios ignacianos, pasando revista a los argumentos históricos y críticos que a ello se refieren.

Ya desde ahora, al hablar del origen sobrenatural de una producción literaria que por razón del fin que pretende es también sobrenatural, convendrá deshacer equívocos. Siempre toda obra sobrenatural en cuanto tal (también el escribir un libro de piedad, o el pronunciar un sermón con intención sobrenatural) es fruto de la acción de la gracia o de la unción del Espíritu Santo, que ha obrado como causa primaria; y son causas secundarias las causas humanas que ante nosotros aparecen en primer plano. Aquí, al hablar del origen sobrenatural de los Ejercicios, se reduplica esa intervención del Espíritu Santo y a ella se le atribuye no sólo la acción general propia de toda obra sobrenatural, sino además otra acción especial que se contrapone a los factores humanos que aparecen en primer plano y los excluye como causas suficientes, aun dentro de ese mismo plano secundario de la causalidad humana.

Este origen sobrenatural del librito de San Ignacio es cuestión enlazada íntimamente con la génesis cronológica de los Ejercicios, y presupone la verdad bien asentada de la composición fundamental de los Ejercicios ya en Manresa. Porque—y éste es el argumento del autor—fruto tan acabado de metodología espiritual no se explica satisfactoriamente en aquel período incipiente del santo ni por el talento observador y reflexivo de Ignacio, ni por su talento natural, ni por el influjo de libros o personas espiirtuales: luego Dios es el Maestro. Lo cual confirman los dichos de Ignacio y de sus compañeros.

El R. P. Quera conoce muy bien la literatura antigua y moderna publicada en torno a este problema, desde Yepes hasta Albareda, por una parte, y desde Rivadeneira hasta Leturia y Codina, por la otra. En la primera parte de su libro, el R. P. se contenta principalmente con resumir el fruto de anteriores investigaciones, sobre todo de Codina, tocantes al influjo de los libros piadosos en la composición de los Ejercicios. Hubo sin duda quien examinó y descubrió en ellos las huellas y vestigios de otros libros, como la «Vita Christi», de Ludolfo de Sajonia, la «Imitación de Cristo», y sobre todo el «Ejercitatorio de la vida espiritual»; pero esa penetración regocijada en el análisis del pormenor y las sutilezas de la investigación parcial fácilmente hacen olvidar el conjunto y contribuyen a perder la mirada total de un problema. Quien se reserve para la síntesis y no sucumba al peligro del análisis pormenorizado, admitirá sin dificultad con el R. P., como suele admitirse hoy con Rivadeneira, Rho, Watrigant, Codina, Dudon, la originalidad vigorosa que en todo caso resplandece en la sistematización hecha por Ignacio de posibles anteriores lecturas. Tiene su peligro el deseo de querer minimizar el elemento sobre-

natural y hallar analogías e influjos entre dos obras que se suponen dependientes; pero también nos parecería exagerado el otro extremo de no reconocer el factor humano en las lecturas de Ignacio anteriores a la composición del libro.

La segunda parte es la más extensa de esta obrita, y en ella, análogamente a la primera, el R. P. rechaza en la composición de los Ejercicios el influjo principal de personas espirituales, nominalmente de Dom Chanon, con quien Ignacio hizo su confesión general en Montserrat. Es la parte más personal de todo el libro. La cuestión había sido suscitada de nuevo últimamente por el R. P. Albareda, O. S. B., en su erudita obra *Sant Ignasi a Montserrat* (1935), y de ella se habían ocupado los RR. PP. Leturia y Codina en *Manresa* (1936) y en *Archivum Historicum S. I.* (1938), respectivamente.

El R. P. Quera establece con solidez los argumentos en pro de su tesis, abonada por las afirmaciones de Ignacio y los dichos de Nadal y de otros y toda la tradición de la Compañía. El R. P. se detiene sobre todo en el estudio de una relación, atribuída al P. Araoz, que habla de una permanencia de San Ignacio en una cueva de *Montserrat*, desde donde *bajaba* a conferir con su confesor en el monasterio. Creemos con el P. Quera que la crítica y el cúmulo de razones históricas exige que nos quedemos con el dicho de la autobiografía: que en amaneciendo en la mañana de la Anunciación de Nuestra Señora, se partió de Montserrat y se desvió a un pueblo que se dice Manresa; pero creemos también con el erudito autor de la presente monografía que hay algo de verdad en esa relación que por vía indirecta nos viene de Araoz, aunque admitiremos fácilmente elementos legendarios o simples confusiones que se han introducido en ella. Y no nos parece absurda, sino razonable, la hipótesis del R. P., que halla precisamente esas confusiones en que se atribuya a una cueva de Montserrat lo que ha de referirse a una cueva de *Manresa*, desde donde *subiría* Ignacio a consultar con su antiguo confesor del célebre monasterio.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

R. P. JOSÉ SCHRIJVERS, Redentorista.—*El don de sí.*—Traducción del francés por el P. Andrés Goy, C. S. S. R.—Editorial El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14. Madrid, 1941.—236 págs.; en 8.°.

Con suave unción se va desarrollando en este libro un pensamiento tan primordial, tan céntrico y tan fecundo en la vida del espíritu como es la entrega a la voluntad de Dios, pensamiento tan ponderado e inculcado por nuestros ascetas españoles, como, por ejemplo, Alonso Rodríguez y Nieremberg. El autor, conocido ya por otros opúsculo de ascesis práctica y vida interior, considera los títulos de esta entrega al querer de Dios y la sabia cordura de quien se decide a esta vida de donación, que es, por otra parte, fácil y sencilla; describe después la práctica de esta consagración, particularmente en las ocupaciones y tribulaciones, para examinar finalmente las consecuencias que se derivan en el alma que se ha entregado de verdad y vive una vida que es amor para Dios y olvido de sí, una vida que es de abnegación en la oración, en el ejemplo y en la fidelidad al deber.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

LIBROS RECIBIDOS EN LA REDACCION

N. B.: Consignamos en esta sección las obras que nos llegan; pero en la sección de Bibliografía solamente haremos una recensión o crítica de aquellas que científicamente sean más importantes y conformes con la índole de nuestra Revista. En ningún caso se devolverán las obras que expresamente no hubiéramos solicitado.

Redacc. de ESTUDIOS ECLESIASTICOS: Serrano, 2. Salamanca.

Obras recibidas de Editoriales:

LUIS GILI, Editor. Córcega, 415, Barcelona.

XIBERTA, BARTOLOMÉ F. M.ª (O. C. D.): *La fiesta de la Virgen del Carmen.* Texto litúrgico, traducción y comentario. 1942. 190 págs.

BERNADOT, M. V. (O. P.): *De la Eucaristía a la Trinidad.* Traducción del francés, por el P. E. Aguilar Donis, O. P. 1942. 160 págs.

GALLINA, CÉSAR (M. S. C.): *La Biblia para los niños.* Traducción del italiano, por C. Montserrat. II. *Nuevo Testamento.* 1942. 296 págs.

Società Editrice «VITA E PENSIERO». Vía Ludovico Necchi, 2, Milano.

CASTELPLANIO, FR. LODOVICO: *Maria nel consiglio dell'eterno* (Biblioteca Ascética, vol. XXI). 1942. XXVIII-620 págs.

MIETTA, LUIGI: *Noi Cristiani e la nuova epoca.* 1942. 311 págs.

FRANCESCHINI, EZIO: *Leggenda minore di Santa Caterina da Siena* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie IV. Scienze Filologiche, vol. XXXVIII). XV-168 págs.

FABRO, CORNELIO (C. P. S.): *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso.* Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista. 1939. XII-381 págs.

FABRO, CORNELIO: *Percezione e pensiero.* (Public. dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Serie I, Scienze Filosofiche, vol. XXXIII) XXXIV - 616 páginas.

Editorial LABOR. Provenza, 84-88, Barcelona.

LLORCA, BERNARDINO (S. J.): *Manual de Historia Eclesiástica.* 1942. XXIV-899 págs.

Editorial RAZON Y FE, S. A. Exclusiva de venta: Ediciones FAX. Madrid.

FRÖBES, JOSÉ (S. J.): *Compenio de Psicología experimental* (Biblioteca Oniense. Sección de traducciones, núm. I). Versión de J. A. Menchaca, S. I. 359 págs.

Editorial LUMEN. Barcelona.

SIMÓN, JESÚS: *A Dios por la ciencia.* Prólogo de J. Tusquets. 1942. 285 págs.

Verlag J. KOSEL und Fr. PUSTET. München.

PICK, JOSEPH: *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen.* 1942. 286 págs.